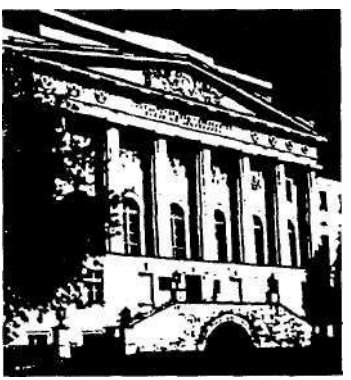
VISIT…

Серия
«КЛАССИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК»

основана в 2002 году по инициативе ректора
МГУ им. М. В. Ломоносова
академика РАН В. А. Садовничего
и посвящена

250-летию
Московского университета



КЛАССИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК

Редакционный совет серии:

Председатель совета
ректор Московского университета
В. А. Садовничий

Члены совета:
Виханский О. С, Голиченков А. К., Гусев М. В.,
Лобреньков В. И., Донцов А. И., Засурский Я. Н.,
Зинченко Ю. П. (ответственный секретарь),
Камзолов А. И. (ответственный секретарь),
Карпов С. П., Касимов Н. С, Колесов В. П.,
Лободанов А. П., Лунин В. В., Лупанов О. Б.,
Мейер М. С, Миронов В. В. (заместитель председателя),
Михалев А. В., Моисеев Е. И., Пушаровский А. Ю.,
Раевская О. В., Ремнева М. Л., Розов Н. Х.,
Салеикий А. М. (заместитель председателя),
Сурин А. В., Тер-Минасова С. Г.,
Ткачук В. А., Третьяков Ю. Д., Трухин В. И.,
Трофимов В. Т. (заместитель председателя), Шоба С. А.

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ

Ответственный редактор
доктор юридических наук, профессор
О. Э. ЛЕЙСТ

Издательство «Зериало»
2006

ББК 66.01, 67.0
И 91

Авторский коллектив:

Воротилин Е. А, канд. юрид. наук, доцент — гл. 2, 3, 16 (§ 1—3), гл. 18 **(§** 3, **4),** гл. 24, (§ 5), гл. 25 (§ 1—4, 6—9);

Лейст О. Э, докт. юрид. наук., профессор — гл. 1, 4, 5, 8 (§ 1—3, 5—6), гл. 9, 13 (§ 1, 5—8), гл. 16 (§ 4), гл. 17 (§ 1—3, 5), гл. 18 (§ 1, 5, 6), гл. 19, 20, 21, 22, 24 (§ 1—4, 6—7), гл. 25 (§ 10);

Мачин И. Ф, канд. юрид. наук, доцент — гл. 8 (§ **4),** гл. 13 (§ 2—4), гл. 17 (§ **4),** гл. 18 (§ 2);

Струнников В. Н, докт. юрид. наук, профессор — гл. 11, 14, 25 (§ 5);

Томсинов В. А, докт. юрид. наук, профессор — гл. 6, 7, 10, 12, 15;

Фролова Е. А, канд. юрид. наук, доцент — гл. 23.

История политических и правовых учений. Учебник
И 91 для вузов / Под редакцией докт. юрид. наук, профессора О. Э. Лейста. М.: Издательство "Зерцало", 2006. — 568 с. — (Серия "Классический университетский учебник").

ISBN 5-8078-0113-X

В учебнике изложены основные политические и правовые учения Древнего мира, Средневековья, Нового и Новейшего времени в полном соответствии с программой и методическими требованиями, предъявляемыми к вузовским учебникам.

Новое издание учебника обновлено и сокращено по сравнению с предыдущим, выходившим в свет в 1999, 2000 и 2002 гг.

Рекомендуется для студентов, слушателей, аспирантов и преподавателей юридических, исторических и философских вузов и факультетов.

Воспроизведение текста учебника или какой-либо части его без письменного разрешения издательства "Зерцало" является нарушением авторского права и будет преследоваться в судебном порядке.

ISBN 5-8078-0113-X

© Коллектив авторов, 2004
© Издательство "Зерцало", 2004

Предисловие

Уважаемый читатель!

Вы открыли одну из замечательных книг, изданных в серии «Классический университетский учебник», посвященной 250-летию Московского университета. Серия включает свыше 150 учебников и учебных пособий, рекомендованных к изданию Учеными советами факультетов, редакционным советом серии и издаваемых к юбилею по решению Ученого совета МГУ.

Московский университет всегда славился своими профессорами и преподавателями, воспитавшими не одно поколение студентов, впоследствии внесших заметный вклад в развитие нашей страны, составивших гордость отечественной и мировой науки, культуры и образования.

Высокий уровень образования, которое дает Московский университет, в первую очередь обеспечивается высоким уровнем написанных выдающимися учеными и педагогами учебников и учебных пособий, в которых сочетаются как глубина, так и доступность излагаемого материала. В этих книгах аккумулируется бесценный опыт методики и методологии преподавания, который становится достоянием не только Московского университета, но и других университетов России и всего мира.

Издание серии «Классический университетский учебник» наглядно демонстрирует тот вклад, который вносит Московский университет в классическое университетское образование в нашей стране и, несомненно, служит его развитию.

Решение этой благородной задачи было бы невозможным без активной помоши со стороны издательств, принявших участие в издании книг серии «Классический университетский учебник». Мы расцениваем это как поддержку ими позиции, которую занимает Московский университет в вопросах науки и образования. Это служит также свидетельством того, что 250-летний юбилей Московского университета — выдающееся событие в жизни всей нашей страны, мирового образовательного сообщества.

Ректор Московского университета
акалемик РАН, профессор *В. А. Саловничий*

Оглавление

Глава 1. **Предмет истории политических и правовых учений** 1

§ 1. История политических и правовых учений в системе юридических дисциплин 1
§ 2. Понятие и структура политико-правовых доктрин 2
§ 3. Периодизация истории политических и правовых учений 4
§ 4. Содержание истории политических и правовых учений. Критерии оценки политико-правовых доктрин 6

Глава 2. **Политические и правовые учения в государствах Древнего Востока** 12

§ **1.** Введение 12
§ 2. Политическая и правовая идеология Древней Индии 14
§ 3. Политическая и правовая мысль Древнего Китая 19
§ 4. Заключение 28

Глава 3. **Политические и правовые учения в Древней Греции** 31

§ 1. Введение 31
§ 2. Развитие демократических учений. Старшие софисты 33
§ 3. Учение Платона о государстве и законах 36
§ 4. Политическое и правовое учение Аристотеля 42
§ 5. Политические и правовые учения в период упадка древнегреческих государств 48
§ 6. Заключение 52

Глава 4. **Политические и правовые учения в Древнем Риме** 54

§ 1. Введение 54
§ 2. Политико-правовое учение Цицерона 55
§ 3. Правовые и политические идеи римских юристов 58
§ 4. Политические и правовые идеи первоначального христианства 60
§ 5. Зарождение теократических доктрин. Августин Блаженный 63
§ 6. Заключение 66

Глава 5. **Политические и правовые учения в Западной Европе в период Средних веков** 67

§ 1. Введение 67

§ 2. Теократические теории 68
§ 3. Политико-правовые идеи средневековых ересей 69
§ 4. Политико-правовая теория средневековой схоластики. Фома Аквинский 73
§ 5. Средневековые юристы 76
§ 6. Учение о законах и государстве Марсилия Падуанского 77
§ 7. Заключение 80

Глава 6. **Политическая и правовая мысль Киевской Руси** 81

§ **1.** Введение 81
§ 2. Общая характеристика политической и правовой мысли Киевской Руси 84
§ 3. Политические идеи в произведении Илариона "Слово о Законе и Благодати" 96
§ 4. Политические идеи Владимира Мономаха 104
§ 5. Правовые идеи юридических памятников Киевской Руси . . . 108
§ 6. Заключение 113

Глава 7. **Политическая и правовая мысль Московского государства** 114

§ 1. Введение 114
§ 2. Формирование политической идеологии Московского государства 116
§ 3. Политические и правовые идеи "нестяжательства" 124
§ 4. Политико-правовое учение Иосифа Волоцкого 135
§ 5. Политическая теория Ивана IV 146
§ 6. Политические идеи Андрея Курбского 152
§ 7. Политические и правовые идеи И. С. Пересветова 158
§ 8. Заключение 163

Глава 8. **Политические и правовые учения в Западной Европе в XVI в.** 164

§ **1.** Введение 164
§ 2. Учение Н. Макиавелли о государстве и политике 165
§ 3. Политико-правовые идеи Реформации 174
§ 4. Теория государственного суверенитета. Политическое учение Ж. Бодена 177
§ 5. Политико-правовые идеи раннего коммунизма. "Утопия" Т. Мора. "Город Солнца" Т. Кампанеллы 181
§ 6. Заключение 187

Глава 9. **Политические и правовые учения в Голландии и Англии в период ранних антифеодальных революций** 188

§ 1. Введение 188
§ 2. Теория естественного права. Учение Г. Гроция о праве и государстве 189

§ 3. Учение Т. Гоббса о государстве и праве 191
§ 4. Основные направления политической и правовой идеологии в период Английской революции и гражданской войны 195
§ 5. Теория естественного права Б. Спинозы 199
§ 6. Обоснование "Славной революции" 1688 г. в учении Дж. Локка о праве и государстве 203
§ 7. Заключение 206

Глава 10. Политическая и правовая мысль России в **XVII в.** 208

§ 1. Введение 208
§ 2. Политико-правовые идеи в первой половине XVII в. 210
§ 3. Политические и правовые идеи патриарха Никона и протопопа Аввакума: политико-правовая идеология церковного раскола 217
§ 4. Заключение 225

Глава 11. Политические и правовые учения немецкого и итальянского Просвещения **XVII—XVIII вв.** 228

§ 1. Введение 228
§ 2. Естественно-правовые теории в Германии 228
§ 3. Правовая теория Ч. Беккариа 234
§ 4. Заключение 237

Глава 12. Политические и правовые учения в России в первой половине **XVIII** в. 239

§ 1. Введение 239
§ 2. Развитие официальной доктрины самодержавной власти 240
§ 3. Политическое учение Феофана Прокоповича 246
§ 4. Политические и правовые идеи В. Н. Татищева 255
§ 5. Политические и правовые идеи И. Т. Посошкова 261
§ 6. Заключение 266

Глава 13. Политические и правовые учения во Франции в **XVIII** в. 268

§ 1. Введение 268
§ 2. Политико-правовая программа Вольтера 270
§ 3. Учение Монтескье о законах и государстве 273
§ 4. Теория народного суверенитета Ж.-Ж. Руссо 279
§ 5. Политико-правовые учения коммунизма в предреволюционной Франции 287
§ 6. Политико-правовая идеология Франции в период Великой революции 294
§ 7. Проблемы государства и права в документах "Заговора во имя равенства" 299

§ 8. Заключение 303

Глава 14. Политические и правовые учения в США в период борьбы за независимость 305

§ 1. Введение 305
§ 2. Т. Пейн о государстве и праве 306
§ 3. Политико-правовые взгляды Т. Джефферсона 308
§ 4. Взгляды А. Гамильтона на государство и право 311
§ 5. Заключение 313

Глава 15. Политические и правовые учения в России во второй половине XVIII в. 315

§ 1. Введение 315
§ 2. Развитие официальной доктрины самодержавной власти. Идеология "просвещенного абсолютизма" 316
§ 3. Политические и правовые идеи М. М. Щербатова 319
§ 4. Политические и правовые идеи А. Н. Радищева 326
§ 5. Заключение 330

Глава 16. Политические и правовые учения классиков немецкой философии конца XVIII — начала XIX в. 332

§ 1. Введение 332
§ 2. Учение И. Канта о праве и государстве 333
§ 3. Учение Гегеля о государстве и праве 339
§ 4. Заключение 346

Глава 17. Реакционные и консервативные политические и правовые учения в Западной Европе в конце XVIII — начале XIX в. 350

§ 1. Введение 350
§ 2. Реакционные политико-правовые учения во Франции, Швейцарии, Австрии 350
§ 3. Традиционализм Э. Бёрка 355
§ 4. Историческая школа права 356
§ 5. Заключение 361

Глава 18. Буржуазная политическая и правовая идеология в Западной Европе первой половины XIX в. 364

§ 1. Введение 364
§ 2. Либерализм во Франции. Бенжамен Констан 365
§ 3. Либерализм в Англии. Взгляды Дж. Бентама на государство и право 369
§ 4. Юридический позитивизм. Дж. Остин 373

§ 5. Политико-правовое учение Огюста Конта 376
§ 6. Заключение 385

Глава 19. **Социалистическая и коммунистическая политико-правовая идеология в Западной Европе в первой половине XIX в.** 387

§ **1.** Введение 387
§ 2. Политико-правовые идеи и теории коллективистов и коммунистов первой половины XIX в. 388
§ 3. Заключение 396

Глава 20. **Политические и правовые учения в России в период кризиса самодержавно-крепостнического строя** 398

§ 1. Введение 398
§ 2. Либерализм в России. Проекты государственных преобразований М. М. Сперанского 399
§ 3. Охранительная идеология. Политико-правовые идеи Н. М. Карамзина 405
§ 4. Политические и правовые идеи декабристов 408
§ 5. Политические идеи П. Я. Чаадаева 413
§ 6. Политико-правовые идеи западников и славянофилов 415
§ 7. Заключение 418

Глава 21. **Буржуазные политические и правовые учения в Западной Европе во второй половине XIX в.** **420**

§ 1. Введение 420
§ 2. Юридический позитивизм. К. Бергбом 421
§ 3. Учение Р. Иеринга о праве и государстве 423
§ 4. Государственно-правовая концепция Г. Еллинека 426
§ 5. Проблемы государства и права в социологии Г. Спенсера 428
§ 6. Заключение 432

Глава 22. **Социалистическая и коммунистическая политико-правовая идеология во второй половине XIX в.** 434

§ 1. Введение 434
§ 2. Политико-правовое учение марксизма 434
§ 3. Политико-правовое учение и программа социальной демократии 440
§ 4. Политико-правовая идеология анархизма 444
§ 5. Политико-правовая идеология "русского социализма" (народничества) 451
§ 6. Заключение 459

Глава 23. **Либеральная политико-правовая идеология в России в конце XIX — начале XX в.** **461**

§ **1.** Введение **461**
§ 2. Политико-правовое учение Б. Н. Чичерина 461

§ 3. Социологические концепции права и государства в России. С. А. Муромцев. Н. М. Коркунов. М. М. Ковалевский 465
§ 4. Учение о праве и государстве Г. Ф. Шершеневича 471
§ 5. Неокантианские теории права. П. И. Новгородцев. Б. А. Кистяковский 474
§ 6. Религиозно-нравственная философия права в России. В. С. Соловьев. Е. Н. Трубецкой 480
§ 7. Заключение 486

Глава 24. **Политические и правовые учения в Европе в начале XX в.** 487

§ 1. Введение 487
§ 2. Социалистические политико-правовые учения 488
§ 3. Политико-правовая доктрина солидаризма. Л. Дюги 501
§ 4. Неокантианские концепции права. Р. Штаммлер 510
§ 5. Психологическая теория права Л. И. Петражицкого 513
§ 6. Школа "свободного права" 516
§ 7. Заключение 519

Глава 25. **Современные политические и правовые учения в Западной Европе и США** 521

§ 1. Введение 521
§ 2. Неолиберализм и консерватизм 522
§ 3. Концепции плюралистической демократии 526
§ 4. Концепции социального государства и политики всеобщего благоденствия 531
§ 5. Теория демократического социализма 535
§ 6. Социологическая юриспруденция 539
§ 7. Реалистические концепции права в США 542
§ 8. Нормативизм Г. Кельзена 545
§ 9. Теории естественного права 549
§ 10. Заключение 553

ГЛАВА 1

Предмет истории политических и правовых учений

§ 1. История политических и правовых учений в системе юридических дисциплин

История политических и правовых учений относится к числу историко-теоретических дисциплин. Задача этой дисциплины — познакомить студента с содержанием и историей наиболее значительных и влиятельных теоретических концепций государства и права прошлых эпох. Изучение этих концепций и их связи с современными проблемами права и государства так же важно для подготовки высококвалифицированных правоведов, как для философов изучение истории философии, для экономистов — истории экономических учений, для искусствоведов — истории эстетики и т.д.

Изучение истории политических и правовых учений уже в прошлом веке было составной частью высшего юридического образования. На юридических факультетах университетов эта дисциплина сначала именовалась "История политических учений" (общий курс под таким названием был подготовлен и издан профессором Московского университета Б. Н. Чичериным), затем — "История философии права" (курсы лекций профессора Г. Ф. Шершеневича, профессора Н. М. Коркунова и др.). После 1917 г. эта дисциплина называлась по-разному: "История политических учений", "История учений о государстве и праве", "История политических и правовых учений".

В настоящее время в нашей стране резко возрастает значение истории политических и правовых учений как школы альтернативного мышления, дающей возможность сопоставлять различные теории, направления политической и правовой мысли с учетом многовековой дискуссии об этих проблемах. Особенность нашего времени — становление идеологического плюрализма, признание различных вариантов мышления в научном, профессиональном, обыденном сознании. Соревнование идейных течений, обмен доводами, проблемами дают возможность изжить узость и одномерность идеологически деформированного сознания, много лет ориентированного на господствовавшее официальное мировоззрение.

При изложении политико-правовых доктрин используются понятия и категории, многие из которых студентами изучены в курсе теории государства и права. Политические и правовые учения возникали и развивались в органической связи с историей государства и права, отражая современные им политические и правовые учреждения. Поэтому история политических и правовых учений изучается после того, как студенты изучили историю государства и права. Исходя из потребностей и запросов отечественного правоведения учебный курс строится преимущественно на материалах истории России и стран Западной Европы. В учебной программе и в учебнике учитываются специфика высшего юридического образования, необходимость максимально экономного изложения тем, проблем, дат, имен. Для ориентации студентов во времени в учебнике указаны даты жизни различных мыслителей и годы издания их произведений. Заучивать эти даты при подготовке к экзамену не нужно; необходимо точно знать, в каком веке создана та или иная политико-правовая доктрина. Если же век сложен и богат событиями, следует обязательно запомнить, о какой части века идет речь (начало, середина, конец), к какой эпохе относится деятельность автора политико-правовой доктрины. Разумеется, незнание некоторых дат (например: 1640—1649, 1688, 1776, 1789—1799, 1812, 1825, 1861 гг. и т. п.), свидетельствующее о недостаточной подготовке по истории, не может не отразиться на оценке знаний студента по этой дисциплине.

В учебной программе курса "История политических и правовых учений" указаны произведения политических мыслителей — основные источники, рекомендуемые студентам и слушателям для самостоятельного изучения.

§ 2. Понятие и структура политико-правовых доктрин

Предметом истории политических и правовых учений являются теоретически оформленные в доктрину (учение) взгляды на государство, право, политику.

Политико-правовая доктрина включает три компонента:

1) логико-теоретическую, философскую или иную (например, религиозную) основу (методологический стержень учения);

2) выраженные в виде понятийно-категориального аппарата содержательные решения вопросов о сущности государства и права, закономерностях их развития, о социальном назначении и принципах устройства государства, об основных принципах права, его соотношении с государством, личностью, обществом и др.;

3) программные положения — оценки существующего государства и права, политические цели и задачи.

Логико-теоретическая основа политико-правовой доктрины связана с другими формами общественного сознания, с мировоззрением эпохи.

Политические учения Древнего мира опирались преимущественно на религиозные (в государствах Древнего Востока).и на философские (Древняя Греция и Древний Рим) обоснования. Мировоззрение Средних веков было религиозным, теологическим. Методом мышления Нового времени стал рационализм. Неспособность чистого рационализма познать и объяснить ряд явлений общественного и политического развития подготовила почву для возникновения и развития социологии, политологии и других общественных наук, изучающих государство и право.

Содержанием политико-правовой доктрины являются ее понятийно-категориальный аппарат, теоретическое решение общих проблем государства и права, обширная и завершенная система взглядов, основанная на категориях, имеющих опорный, ключевой характер именно в данной доктрине.

К традиционному кругу вопросов, решение которых образует содержание политического и правового учения, относятся вопросы о происхождении государства и права, об их связи с обществом, с личностью, об устройстве государства, его задачах, методах политической деятельности, связи государства и права, об основных принципах и формах (источниках) права, о правах личности и др.

В предмет истории политических и правовых учений включаются только учения, содержащие решения общих проблем теории государства и права. Почти каждая из отраслевых юридических наук имеет свою историю (история основных школ и направлений в теории уголовного права, история понятия юридического лица и других гражданско-правовых концепций, история науки международного права и др.). К взглядам мыслителей прошлого на решения проблем отраслевых юридических наук история политических и правовых учений обращается только тогда, когда эти решения неразрывно связаны с общетеоретической концепцией, являются формой ее выражения.

Программные *положения* (оценки государства и права, цели и задачи политической деятельности и борьбы), присущие каждой политико-правовой доктрине, придают ей социально значимый характер, налагают отпечаток на содержание ее теоретической части и нередко предопределяют выбор методологической основы самой доктрины. В программных положениях выражен идеологический характер доктрины; через них политико-правовое учение связано с политической практикой. Программная часть учения непосредственно выражает интересы и идеалы определенных классов, сословий, иных социальных групп, их отношение к государству и праву.

Из трех компонентов политико-правовой доктрины именно программа является цементирующим, связывающим воедино ее элементы началом, придающим политико-правовой доктрине монолитность, поскольку оформление политических и правовых взглядов, суждений, оценок в целостную систему происходит на основе идеалов, объединяющих членов общества в группы, стремящиеся оказать влияние на право, государство, политику.

Наиболее обширной частью политико-правовых доктрин является их теоретическое содержание. Оно всегда связано со способом обоснования политико-правовой программы, логически построенным в духе мировоззрения эпохи.

§ 3. Периодизация истории политических и правовых учений

В учебной и научной литературе существовало и существует несколько периодизаций истории политических и правовых учений.

Господствовавший долгие годы так называемый "формационный подход" к периодизации не дал связной картины истории политических и правовых учений, искусственно разобщив ее по общественно-экономическим формациям (рабовладельческая, феодальная, капиталистическая, коммунистическая). Противопоставляемый формационному подходу цивилизационный подход по существу определяет лишь последовательность возникновения и существования различных доктрин (Древний мир, Средние века, Новое и Новейшее время). Ни тот, ни другой подходы не дали содержательного критерия и основания периодизации истории политических и правовых учений.

Наиболее перспективной основой периодизации истории политических и правовых учений является социокультурный подход, т. е. системное рассмотрение и исследование социума (общественных отношений, учреждений, организаций, деятельности, движений) и культуры (социальное мышление, духовный мир, ценностно-смысловая сфера общественной жизни). Политические и правовые учения более всего связаны с политико-правовой областью духовной и материальной жизни общества, так как любое учение о государстве, праве, политике разрабатывается с учетом современной ему политико-правовой действительности, которая обязательно отражается в самом, казалось бы, абстрактном теоретическом построении. Так же как философия, по словам Гегеля, — это эпоха, схваченная в мысли, политико-правовая доктрина — это выраженная в системе понятий и категорий государственно-правовая реальность эпохи.

В укрупненном виде типология истории политических и правовых учений включает три больших эпохи, соответствующих главным периодам государственно организованного общества:

1) политике-правовая идеология сословно-кастового общества;

2) политические и правовые доктрины периода перехода к гражданскому обществу;

3) политико-правовая идеология гражданского общества.

К *первому* относится *период* от возникновения права и государства примерно до XV—XVI вв. По формационной схеме данный период включает азиатский способ производства, рабовладельческое и феодальное общества; по схеме общей истории — это Древний мир и Средние века.

Особенность этого периода, который в исторической науке иногда называется "большая феодальная формация", состоит в том, что социальная структура общества определялась правом, не равным для разных сословий, а государство (чаще монархическое, чем республиканское) зависело от высшего, наиболее привилегированного сословия и стояло на страже общественно-правового неравенства. Политико-правовая идеология этого периода строго различала людей свободных и несвободных, привилегированных и непривилегированных, "своих" (граждан данного государства, членов касты или сословия, лиц того же племени или расы, приверженцев определенной религии и церкви, сотоварищей по цеху и т. п.) и "чужих". Даже в наиболее развитых государствах, где имелись зародыши гражданского общества, при определении государства как "дела народного" под народом разумелась лишь малая часть общества (свободные, имеющие гражданство), а крайне редкие рассуждения некоторых философов V в. до н. э. о том, что все люди по природе равны, до сих пор дают обильную пищу для предположений, что эти рассуждения надо либо толковать ограничительно, в классовом смысле, либо отнести за счет неверного прочтения или передачи античных источников.

Втором *период* охватывает XVI—XVIII вв. Он вообще не вмещается в формационную схему, а по общеисторической периодизации к нему относятся позднее Средневековье и начало Нового времени.

Для истории политических и правовых учений этот период имеет исключительно важное значение как эпоха грандиозных сдвигов, поисков, открытий в области политико-правовой идеологии и вообще духовного развития Европы. Великие потрясения и перестройки тех веков обычно обозначаются именами собственными: Возрождение, Реформация, Просвещение. Общая идея и исторический смысл данного периода состояли в признании и утверждении всеобщего равенства людей перед законом. В политико-правовой идеологии этого периода была сформулирована теоретическая модель бессословного, гражданского общества равноправных людей, свободно проявляющих свою личность, предприимчивость и творческую

инициативу, обоснован идеал общества, освобожденного от сословных границ, лишних запретов и дотошной правовой регламентации.

Результатом политических революций в ряде стран Европы XVII—XVIII вв. стало становление и развитие гражданского (бессословного, промышленного, капиталистического) общества (XIX—XX вв.). Это — *третий* большой *период* развития политико-правовой идеологии, проблематика которой пополняется рядом новых тем, порожденных сложностями развития современного государства и права гражданского общества.

В процессе развития мировой цивилизации одни страны позже других вступали в названные выше эпохи, во второй или в третий периоды развития, в некоторых странах намечался даже и попятный процесс. Общая проблематика политико-правовых доктрин по-разному преломлялась в идеологии различных стран, общественный строй, политико-правовые учреждения и духовный мир которых имели свои особенности. Поэтому в учебной программе и, следовательно, в учебнике по истории политических и правовых учений темы курса определены по хронологическо-региональному принципу с учетом основных направлений политико-правовой идеологии, существовавших в соответствующих странах и регионах.

§ 4. Содержание истории политических и правовых учений. Критерии оценки политико-правовых доктрин

История политических и правовых учений представляет собой связный процесс развития соответствующей формы общественного сознания.

Связь политических и правовых учений разных эпох обусловлена уже влиянием созданного идеологами предшествующих эпох запаса теоретических представлений на последующее развитие политико-правовой идеологии. Ряд историков придавал этому влиянию решающее значение, пытался представить всю или почти всю историю политической мысли как чередование, круговорот одних и тех же идей и их различных сочетаний. Такой подход преувеличивает возможность чисто идейного воздействия, которое само по себе неспособно породить новую идеологию, если нет общественных интересов, создающих почву для восприятия идей и их распространения. Важно и то, что сходные исторические условия могут порождать и порождают аналогичные и даже одинаковые идеи и теории без обязательных идейных связей и влияний.

Реальная история политических и правовых учений — это не чередование идей, не воспроизведение их в различных сочетаниях и комбинациях, а отражение в терминах и понятиях теории права и

государства меняющихся исторических условий, интересов и идеалов различных классов и социальных групп.

Политико-правовые идеалы выражают интересы социальных групп, их цели, стремления и надежды, связанные с государством, правом, политикой. На основе идеалов оценивается существующая государственно-правовая реальность и складываются представления о путях и способах ее сохранения или преобразования. Идеалы являются стимулом политической активности и сплочения социальных общностей (классов, сословий, партий, народов, наций и др.).

По соотношению идеалов и исторической действительности политико-правовые учения делятся на *реакционные* (призывающие к восстановлению прежних порядков), *консервативные* (направленные на сохранение и укрепление существующего государства и права) и *прогрессивные* (зовущие к переменам, положительная оценка которых соответствует мировоззрению исследователя).

Составной частью идеала являются предположения о сроках и способах его достижения. По этому основанию различаются политико-правовые учения *радикальные* (зовущие к быстрой и всесторонней перестройке государства и права), *умеренные* (ставящие задачу перестраивать не все и не сразу), *революционные* (уповающие на насильственное преобразование существующего строя), *реформистские* (обосновывающие необходимость изменения общества при помощи реформ, проводимых государственной властью).

Долгие годы классовый подход (принцип партийности) был основным принципом марксистской истории политических "и правовых учений, а ее содержанием считалось отражение классовой борьбы в политико-правовой идеологии. Однако в процессе преподавания и развития науки истории политических и правовых учений выявилось, что принцип партийности не является универсальным, поскольку ряд политико-правовых учений не имеет определенного классового содержания. Кроме того, попытки представить содержание истории политических и правовых учений как отражение классовых противоречий и борьбы не привели к созданию связной картины развития соответствующих доктрин от древности до наших дней уже по той причине, что интересы различных классов, существовавших в истории, крайне разнообразны, несопоставимы и преходящи. Поэтому классовый подход, основанный на формационной периодизации истории, не смог найти связей между периодами истории политических и правовых учений.

Не нашло подтверждения также и спорное представление об истории политических и правовых учений как о процессе накопления, развития, кумуляции знаний о политике, государстве и праве.

На всех своих этапах развития история политических и правовых учений действительно связана с приростом знаний о государ-

стве и праве. Однако если попытаться представить историю политических и правовых учений как "кумулятивный процесс накопления и трансляции знаний", то нельзя понять, какое место в ней принадлежит иллюзорным, утопическим доктринам и теориям, владевшим умами миллионов людей целые эпохи. Суть дела в том, что программные положения любой политико-правовой доктрины выражают идеалы, осуществление которых предполагается в будущем, даже если речь идет о сохранении настоящего или воссоздании прошлого. Однако будущее не является предметом научного исследования, поскольку оно еще не существует. Идеал выражает не всегда достижимые цели, завышенные социальные ожидания, порой несбыточные надежды, не свободные от фантастических представлений о будущем, воплощающих интересы и чаяния различных социальных групп. При всем том правдоподобные идеалы всегда были средством сплочения общества или его части в борьбе за преобразование настоящего в идеальное будущее. Но будущее недоказуемо и потому может быть не объектом науки, а только предметом веры.

Поэтому политико-правовая идеология, как всякая идеология, определяется в понятиях не гносеологии (истинное—неистинное), а социологии (самосознание социальных групп и классов). К политико-правовым доктринам применяется критерий не истинности, а способности выражать интересы той или иной социальной группы или класса. Представление об истории политических и правовых учений как об истории знаний, основанное на аналогии с историей естественных наук, не подтверждается в реальной истории политико-правовой идеологии.

История политических и правовых учений, как и любая общественная наука, неотделима от современного исторического и политико-правового сознания, от основных тенденций общественного развития и жгучих проблем современности. С точки зрения идеалов гражданского общества и критериев оценки истории политических и правовых учений, ее содержанием являются *возрастание гуманистических начал* политико-правовых доктрин, обоснование значительной частью этих доктрин идей справедливости, свободы, общего блага и других элементарных норм общечеловеческой нравственности.

В ряде политико-правовых доктрин, выражавших интересы привилегированного меньшинства, эти идеи грубо деформированы, терминологически включены в системы взглядов, направленных на оправдание и укрепление жестокой и несправедливой для большинства народа социально-политической реальности. Возможность такой деформации зависела от абстрактности, чрезмерной общности понятий, которые могли быть наполнены произвольным содержанием. Для определения того, действительно ли в политико-правовой

доктрине речь идет об общечеловеческих ценностях или же в ней лишь чисто формально используется соответствующая терминология, необходима конкретизация этих понятий и норм применительно к специфике права и государства.

Общечеловеческие ценности выражены в тех учениях о праве, которые содержат идеи равенства людей перед законом, прав и свобод человека, достаточно конкретно раскрывают их содержание и обосновывают необходимость их гарантий. С этими идеями тесно связана мысль о необходимости подчинения праву не только индивидов, но и самого государства. В настоящее время наиболее общим критерием оценки программных частей правовых учений могут служить принципы и нормы международных пактов о правах человека[1].

Воплощение общечеловеческих ценностей в учениях о государстве более всего связано с проблемой *преодоления политического отчуждения*.

Политическим отчуждением называется процесс и результат превращения государства, возникшего в результате человеческой деятельности, в нечто независимое от общества и господствующее над ним. Государство как особый класс людей, занятых управлением и наделенных властными полномочиями, представляет собой обособленную от других социальных групп силу, монопольно владеющую правом принятия общеобязательных решений и принуждения к их осуществлению. Государство стремилось к господству над обществом и нередко достигало успеха, особенно в кастово-сословных обществах, где привилегированное сословие занимало большую часть высших государственных должностей. Господство над обществом устанавливали и тоталитарные государства XX в., разрушавшие гражданское равенство и учреждавшие системы льгот и привилегий для чиновников партийно-государственных структур.

Политическое отчуждение имеет различные формы и степени вплоть до превращения самого государства в экономически и политически господствующий класс-сословие.

Феномен политического отчуждения уже на ранних этапах истории породил стремление общества идеологически и реально преодолеть это отчуждение. Если защита общества — постоянная задача государства, то и общество стремилось защититься от чрезмерной самостоятельности государства. Это стремление резко усилилось в период становления гражданского общества, когда в тру-

[1] См.: Всеобщая декларация прав человека (1948 г.), Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах (1966 г.), Международный пакт о гражданских и политических правах (1966 г.) и другие пакты о правах человека.

дах Руссо, Гегеля и других мыслителей была теоретически поставлена и по-разному решена проблема политического отчуждения.

В наиболее последовательном виде протест против политического отчуждения выражен идеей отмирания государства, отпадения надобности в политической власти, замены ее общественным самоуправлением. Идея общества без власти и подчинения не раз высказывалась на всех этапах истории политических и правовых учений. Ее современной модификацией являются анархизм, анархо-синдикализм и идея отмирания государства, свойственная марксизму и некоторым другим теориям.

Значительно шире распространены демократические теории подчинения государства народу. В этих теориях обосновываются различные формы самоуправления, непосредственная и представительная демократия, выборность и ответственность должностных лиц, широкое осуществление политических прав и свобод. Главное требование демократических теорий — подчинение государственной власти обществу, выработка и осуществление политики непосредственно народом и через зависимых от народа должностных лиц. Демократические теории возникли еще в Древнем мире; особенное развитие они получили в Новое и Новейшее время.

Рядом с демократическими теориями и нередко в сочетании с ними развивались идеи подчинения государства праву. Суть этих идей состояла в том, что людьми должно управлять не государство, а равный для всех закон. Политическое отчуждение в таких теориях преодолевалось лишь частично, поскольку государство оставалось внешней для общества силой, хотя и подчиненной закону. В эпоху антифеодальных революций возникли либеральные теории, поставившие проблему прав человека, не зависящих от государственной власти, а также разработавшие систему гарантий, защищающих эти права и общество в целом от произвольных действий государства.

Реальная связь времен в истории политических и правовых учений более всего основана на возрастании значения в политико-правовых доктринах гуманистических начал. В идеологической борьбе, обусловливающей развитие политико-правовой мысли, во все исторические эпохи существовали и существуют два противоположных направления: одно пытается увековечить политическое отчуждение, другое стремится его преодолеть.

Идеями и теориями, оправдывающими политическое отчуждение, были и остаются те, которые стремятся обосновать ничтожность личности и народа перед государством, неограниченность государственной власти, необязательность для нее элементарных норм нравственности, пытаются идеализировать авторитарное, деспотическое, тоталитарное государство. С оправданием полити-

ческого отчуждения связаны не только те доктрины, которые отрицают права человека, но и те, которые видят в праве только "приказ власти".

Политико-правовой идеологии преимущественно прогрессивных классов и социальных групп присущи идеи подчинения государства народу, требования обеспечения прав человека, подчинения государственной власти закону, защиты личности и общества от произвола и беззакония.

ГЛАВА 2

Политические и правовые учения в государствах Древнего Востока

§ 1. Введение

Древнейшие политико-правовые учения возникли в Египте, Индии, Палестине, Китае и других странах Востока.

В цивилизациях Древнего Востока сложился самый ранний тип общества, пришедшего на смену первобытному. Экономически он характеризуется господством патриархального натурального хозяйства, устойчивостью государственных форм собственности на землю и общинного землевладения, крайне медленным развитием индивидуальной частной собственности.

Основную массу населения в государствах Древнего Востока составляли крестьяне, объединенные в сельские общины. Рабовладение, несмотря на довольно широкое распространение в некоторых странах (например, в Египте, Индии), в производстве решающей роли не играло. Привилегированное положение в обществе занимали лица, принадлежащие к аппарату государственной власти, придворная и имущественная знать. Современные исследователи относят древневосточные общества к так называемым локальным (или речным) цивилизациям земледельческого типа.

На содержании политической идеологии Древнего Востока сказались прежде всего традиционализм общинной жизни и незрелость классов. Патриархальные сельские общины ограничивали инициативу человека, удерживая его в рамках вековых обычаев. Политическая мысль Древнего Востока длительное время развивалась на основе религиозно-мифологического мировоззрения, унаследованного от родового строя.

Главенствующее место в политическом сознании раннеклассовых обществ занимали мифы о божественном, сверхъестественном происхождении общественных порядков. С этими мифами были тесно связаны традиции обожествления существующей власти и ее предписаний. Цари, жрецы, судьи и другие представители власти считались потомками или наместниками богов и наделялись священными чертами.

Политические взгляды тесно переплетались с общемировоззренческими (философскими), моральными и иными представлени-

ями. Древнейшие правовые запреты, например, являлись одновременно общемировоззренческими принципами (законами всего мира), религиозными заповедями и моральными предписаниями. Такого рода воззрения прослеживаются в законах царя Хаммурапи, в правовых предписаниях Талмуда, в индийских религиозных книгах. В государствах Древнего Востока политические и правовые учения еще не обособились от мифов, не сформировались в относительно самостоятельную сферу общественного сознания.

Незавершенный характер этого процесса проявлялся в следующем.

Во-первых, политико-правовые учения Древнего Востока были сугубо прикладными. Главное содержание их составляли вопросы, касающиеся искусства ("ремесла") управления, механизма осуществления власти и правосудия. Иначе говоря, в политических доктринах не столько содержались теоретические обобщения, сколько разрабатывались конкретные проблемы техники и методов отправления власти.

Государственная власть при этом в подавляющем большинстве учений отождествлялась с властью царя или императора. Причиной тому послужила свойственная Древнему Востоку тенденция к усилению власти единоличных правителей и образованию такой формы государственного управления обществом, как восточная деспотия. Верховный правитель считался олицетворением государства, средоточием всей государственной жизни. "Государь и его держава — вот главные элементы государства", — сказано в индийском трактате "Артхашастра".

Во-вторых, политико-правовые учения Древнего Востока не отделялись от морали и представляли собой этико-политические доктрины. Повышенный интерес к проблемам морали вообще характерен для идеологии формирующихся классов. Это общая закономерность всей истории политической мысли, и наиболее отчетливо она проявилась на стадии формирования раннеклассовых обществ.

Преобразования в обществе и государстве во многих древневосточных учениях связывались с изменениями морального облика людей. Само искусство управления подчас сводится к нравственному совершенствованию государя, к управлению силой личного примера. "Если правитель утвердит свое совершенство, — подчеркивалось в китайской книге "Шу цзин", — то во всем его многочисленном народе не будет сообществ злоумышленников". Многие акции социального протеста проходили под лозунгами морального содержания и были направлены против конкретных носителей или узурпаторов власти. Народные массы выступали главным образом за восстановление справедливости, перераспределение богатства, но не подвергали сомнению экономические и политические основы общества.

В-третьих, для политико-правовых учений Древнего Востока характерно то, что в них не только сохранялись, но и развивались религиозно-мифологические воззрения. Преобладание в политико-правовых учениях практико-прикладной и нравственной тематики приводило к тому, что наиболее общие, отвлеченные от непосредственной практики вопросы (например, происхождение государства и права, их историческое развитие) оставались без решения либо решались при помощи тех воззрений, которые предоставляло религиозно-мифологическое сознание.

Социально-политические теории Древнего Востока, одним словом, являлись сложными идеологическими образованиями, состоявшими из религиозных догм, моральных представлений и прикладных знаний о политике и праве. Соотношение этих элементов в различных учениях было неодинаково.

Развернутые религиозные учения были созданы идеологами господствующих сословий (культ фараона в Египте, идеология брахманизма в Индии и др.). Эти учения освящали социальное неравенство, привилегии знати, власть верхушки. Основы общества объявлялись божественными установлениями, и любая попытка посягательства на них рассматривалась как вызов богам. Народным массам стремились внушить благоговейный страх перед божественной властью государя, привить смирение и покорность.

Господствующей идеологии противостояли политические взгляды угнетенных. Они критиковали официальные религиозные догмы, искали новые формы веры (например, ранний буддизм), выступали против гнета и произвола, выдвигали требования в защиту справедливости. Их идеи оказывали значительное влияние на развитие политической теории. Правящие круги всегда были вынуждены учитывать в идеологии требования эксплуатируемого большинства. Некоторые идеи социальных низов, как, скажем, призыв библейского пророка Исайи перековать мечи на орала, используются в политической идеологии до сих пор.

Вследствие экономической отсталости, завоевательных войн и других причин многие государства Древнего Востока утратили независимость или погибли. Возникшие в них политико-правовые учения, как правило, не получали развития. Последовательная преемственность истории политико-правовой мысли сохранялась лишь в Индии и Китае.

§ 2. Политическая и правовая идеология Древней Индии

Ведущими направлениями в политической и правовой идеологии Древней Индии являлись брахманизм и буддизм. Они возникли

в середине I тыс. до н. э., когда у арийских племен, покоривших Индию, началось образование классов. Своими корнями оба направления восходили к религиозно-мифологическому мировоззрению, изложенному в Ведах — древних ритуальных книгах ариев. Идейные расхождения между брахманизмом и буддизмом произошли на почве толкования мифов и правил поведения, которые освящала религия. Наиболее острые разногласия между ними были связаны с трактовкой правил для варн — родовых групп, положивших начало кастовой организации индийского общества.

Варн у древних индийцев было четыре — варна жрецов (брахманы), варна воинов (кшатрии), варна земледельцев, ремесленников и торговцев (вайшьи) и низшая варна (шудры). Согласно ведическому преданию варны произошли из тела космического великана Пуруши, из уст которого родился брахман, из рук — кшатрий, из бедер — вайшья, а из ступней — шудра. Члены первых трех варн считались полноправными общинниками. У них в подчинении находились шудры.

Идеология *брахманизма* была направлена на утверждение верховенства родовой знати в складывающихся государствах. Социально-политические идеи различных школ брахманизма отражены в многочисленных законоведческих и политических трактатах. Наиболее авторитетным среди них был трактат "Манавадхармашастра" ("Наставления Ману о дхарме" — составлен в период II в. до н. э. — II в. н. э.). На русский язык трактат переведен под названием "Законы Ману".

Одним из краеугольных положений религии брахманизма был догмат о перевоплощении душ, согласно которому душа человека после смерти будет блуждать по телам людей низкого происхождения, животных и растений либо, если он провел праведную жизнь, возродится в человеке более высокого общественного положения или в небожителе. Поведение человека и его будущие перерождения брахманы оценивали в зависимости от того, как он выполняет предписания *дхармы* — культовые, общественные и семейные обязанности, установленные богами для каждой варны. Брахманам предписывалось изучение Вед, руководство богослужениями и обучение народа религии; кшатриям полагалось заниматься военным делом. Управление государственными и общественными делами являлось привилегией двух высших варн.

Вайшьи должны были обрабатывать землю, пасти скот и торговать. "Но только одно занятие Владыка указал для шудры — служение этим (трем) варнам со смирением", — утверждали Законы Ману. Формально шудры были свободными, но то положение в обществе, которое отводили им Законы Ману, мало чем отличалось от положения рабов. В идеологии брахманизма были разработаны подробные правила жизни для шудр, а также для других низших

сословий, к которым причислялись рожденные от смешанных браков, рабы и неприкасаемые. Для иноземцев и племен, не знавших деления на варны, рабство признавалось естественным явлением.

Идеологический смысл учения о дхарме заключался в том, чтобы обосновать кастовый строй и привилегии наследственной знати, оправдать подневольное положение низших варн. Сословная принадлежность определялась по рождению и являлась пожизненной. Переход в высшие варны брахманы допускали лишь после смерти человека, в его "будущей жизни", как награду за служение богам, терпение и кротость. Средством, обеспечивающим кастовые предписания, выступало в брахманизме государственное принуждение, понимаемое как продолжение карающей силы богов. Идея наказания была основополагающим принципом политической теории — ей придавалось столь огромное значение, что саму науку управления государством называли учением о наказании. "Весь мир подчиняется посредством Наказания", — провозглашали "Законы Ману". Определяя принуждение как главный метод осуществления власти, идеологи жречества усматривали его назначение в том, чтобы "ревностно побуждать вайшьев и шудр исполнять присущие им дела, так как они, избегая присущих им дел, потрясают этот мир".

Государственную власть Законы Ману описывают как единоличное правление государя. В каждом благоустроенном государстве, разъясняли составители трактата, существует семь элементов: царь (государь), советник, страна, крепость, казна, войско и союзники (указаны в порядке их убывающего значения). Важнейший элемент в этом перечне — царь. Учение о "семичленном царстве" соответствовало уровню развития политических учреждений в раннеклассовом обществе, особенно при деспотических режимах, и представляло собой одну из первых в истории попыток создать обобщенный образ государства.

К обожествлению царской власти идеологи жречества подходили с кастовых позиций. Правители из кшатриев и брахманов приравнивались к богам, тогда как цари, принадлежавшие к низшим кастам, уподоблялись содержателям притонов. Политическим идеалом брахманизма являлось своеобразное теократическое государство, в котором царь правит под руководством жрецов.

Брахманы претендовали на то, чтобы государи признали верховенство религиозного закона над светским. Теория брахманизма отражала в этом отношении идеи, при помощи которых жречество боролось за политическую гегемонию в обществе.

Особое место в истории древнеиндийской политической мысли занимает трактат под названием "Артхашастра" ("Наставления о пользе"). Его автором считается брахман *Каутилья* — советник царя Чандрагупты, основавшего в IV в. до н. э. могущественную империю Маурьев. Первоначальная рукопись трактата перерабатывалась и дополнялась примерно до III в. н. э.

Трактат содержит положения брахманизма о кастовых предписаниях, о необходимости обеспечения закона дхармы суровыми наказаниями, о превосходстве жречества над другими сословиями, его монополии на отправление религиозного культа. В полном соответствии с постулатами брахманизма проводятся идеи господства наследственной знати и подчинения светских правителей жрецам. Царь должен следовать дворцовому жрецу, говорится в трактате, "как ученик учителю, как сын отцу, как слуга господину".

В то же время трактат содержит идеи, не совпадавшие с традиционным учением жречества. В отличие от ортодоксальных школ брахманизма, настаивавших на верховенстве религиозного закона, авторы трактата отводили главную роль в законодательной деятельности государю. Как подчеркивалось в "Артхашастре", из четырех видов узаконения дхармы — царского указа, священного закона (дхармашастры), судебного решения и обычая — высшей силой обладает царский указ. "Если священный закон не согласуется с дхармой, установленной указом, то применять следует последнюю, ибо книга закона в этом случае теряет силу". При отсутствии разногласий между ними религиозный закон оставался незыблемым, и ему отдавалось предпочтение перед судебными решениями и обычным правом.

На первый план в "Артхашастре" выдвинута идея сильной централизованной царской власти. Государь предстает здесь неограниченным самодержавным правителем. Каутилья рекомендует царям руководствоваться в первую очередь интересами укрепления государства, соображениями государственной пользы и не останавливаться, если того требуют обстоятельства, перед нарушением религиозного долга. Основное внимание создатели трактата уделяют не религиозному обоснованию царской власти, а практическим рекомендациям по управлению государством.

"Артхашастра" — наиболее полный в индийской литературе свод прикладных знаний о политике, своего рода энциклопедия политического искусства.

Эти новые для брахманизма идеи были направлены на то, чтобы освободить деятельность государства от стесняющих ее религиозных традиций, избавить правителей от необходимости сверять каждый шаг с догмами религии. В этом были заинтересованы как светские правители, стремящиеся упрочить государство и ослабить влияние жрецов на политику, так и определенные круги самого жречества, готовые поступиться частью своих привилегий ради консолидации господствующих сословий. Идеи "Артхашастры" выражали программу взаимных уступок со стороны светской власти и жречества. Можно предположить, что необходимость таких взаимных уступок была вызвана повышением политической активности господствующих классов при объединении древнеиндийских государств в империю Маурьев.

В борьбе против жреческой религии сформировался *буддизм*. Он возник в VI—V вв. до н. э. Его основателем, согласно преданию, был принц Сиддхартха Гаутама, прозванный Буддой, т. е. просветленным. Самый ранний из дошедших до нас сводов буддийского канона — "Типитака" (буквально "Три корзины" — название, видимо, произошло от того, что тексты канона были тематически разделены на три части). "Типитака" датируется II—I вв. до н. э.

Ранний буддизм представлял собой религиозно-мифологическое учение. В качестве центральной им была выдвинута идея освобождения человека от страданий, причиной которых являются мирские желания.

Предварительным условием спасения буддисты объявили выход человека из мира и вступление его в монашескую общину. В раннем буддизме существовали две системы религиозно-моральных предписаний: одна — для членов монашеской общины, другая — для мирян.

В буддийские монашеские общины допускались только свободные (рабов не принимали). Вступающий в общину должен был отказаться от семьи и собственности, перестать соблюдать предписания своей варны. "Я называю брахманом того, кто свободен от привязанностей и ничего не имеет...", — говорит в каноне Будда. "Но я не называю человека брахманом только за его рождение или за его мать". Основатели буддизма утверждали, что добиться спасения могут не только брахманы, но и выходцы из других каст, если они получат статус архата (брахмана) в результате духовного подвижничества. Монашеская жизнь детально регламентировалась.

Правила же для мирян подробно не разрабатывались и во многом были заимствованы из традиционных норм ведической религии.

Своеобразие буддийских воззрений на касты проявлялось лишь в том, что первыми в перечне варн назывались вместо брахманов кшатрии. "Существуют четыре касты, — проповедовал Будда, — кшатрии, брахманы, вайшьи и шудры. Среди четырех каст кшатрии и брахманы обладают превосходством".

Социальные требования буддизма, по существу, сводились к уравнению каст в религиозной сфере и не затрагивали основ общественного строя. При всей своей очевидной ограниченности это учение подрывало авторитет наследственных брахманов, их притязания на идейное и политическое руководство обществом. Оппозиционный, антижреческий характер буддизма, его безразличие к кастам в делах веры, проповедь психологического самоутверждения человека перед лицом страданий — все это снискало ему широкую популярность среди обездоленных и неимущих.

Первоначально буддизм отражал взгляды рядовых земледельцев-общинников и городской бедноты. В его состав вошли многие представления, возникшие на почве общинных порядков, пережит-

ков племенной демократии и патриархальных традиций. Например, первые цари изображались выборными и правившими в полном согласии с народом. В книгах канона нередко звучит осуждение правителей, поправших древние обычаи из-за корыстных вожделений. "Царь, хотя бы он уже завоевал все земли до моря и стал обладателем несметных богатств, все еще жаждал бы, будучи ненасытным, тех владений, которые лежат за морем". Буддийские притчи сохранили также рассказы о том, как народ, возмущенный несправедливостью правителей, забивает до смерти дворцового жреца, а царя изгоняет из страны. Вероучители буддизма не призывали, однако, к активной борьбе с несправедливостью.

Впоследствии буддизм претерпел значительные изменения. Заинтересованные в поддержке господствующих сословий руководители буддистских общин подвергают учение пересмотру. В нем усиливаются мотивы покорности и непротивления существующей власти, смягчаются требования крайнего аскетизма, появляются идеи спасения мирян. Светские правители, в свою очередь, начинают использовать учение в борьбе против засилия жречества и стремятся приспособить буддистские догмы к официальной идеологии. Процесс сближения буддистского учения с официальной идеологией достигает апогея в III в. до н. э., когда царь Ашока, правивший империей Маурьев, перешел в буддийскую веру.

Дальнейшая история индийской общественной мысли связана с возникновением и утверждением индуизма — религии, впитавшей элементы брахманизма, буддизма и ряда других верований. Буддизм получает распространение главным образом за пределами Индии — в странах Юго-Восточной Азии, в Китае, Японии и др. В первых веках н. э. буддизм становится одной из мировых религий.

§ 3. Политическая и правовая мысль Древнего Китая

Расцвет общественно-политической мысли Древнего Китая относится к VI—III вв. до н. э. В этот период в стране происходят глубокие экономические и политические изменения, обусловленные появлением частной собственности на землю. Рост имущественной дифференциации внутри общин повлек за собой возвышение зажиточных слоев, ослабление патриархальных клановых связей и углубление социальных противоречий. Возникает ожесточенная борьба за власть между имущественной и наследственной аристократией. Чжоуская монархия, державшаяся благодаря авторитету родовой знати, распадается на многочисленные враждующие между собой государства. Страну охватывает затяжной политический кризис.

В поисках выхода из него идеологи противоборствующих классов выдвигают программы мероприятий, которые позволили бы

упрочить положение представляемых ими слоев и обеспечить политическую стабильность. В общественно-политической мысли складываются различные направления и школы. Развивавшиеся на основе предшествующей религиозной мифологии, они нередко использовали одни и те же представления (например, о божественной природе неба, о законе дао), изменяя их соответственно своим программам. Наиболее влиятельными политическими учениями Древнего Китая являлись даосизм, конфуцианство, моизм и легизм.

Возникновение *даосизма* традиция связывает с именем полулегендарного мудреца *Лао-цзы,* жившего по преданию в VI в. до н. э. Ему приписывают составление канонического трактата "Дао дэ цзин" ("Книга о дао и дэ").

Идеология раннего даосизма отражала воззрения общинной верхушки и части знати, их протест против чрезмерного обогащения правителей, усиления чиновничьего аппарата и расширения государственной деятельности. Утратившие свое былое влияние, эти слои добивались реставрации патриархальных порядков.

В основе учения лежит понятие "дао" (буквально — путь). Оно было заимствовано из традиционных китайских верований, где означало правильный жизненный путь человека или народа, соответствующий велениям неба. Переосмысливая это понятие, основатели даосизма стремились развенчать идеологию правящих кругов, и в первую очередь официальный религиозный культ с его догмами о "небесной воле" и "государе — сыне неба", дарующих законы дао народу. Дао в интерпретации последователей Лао-цзы — это абсолютное мировое начало. Оно предшествует небесному владыке и превосходит его своей мощью. Дао — источник всего существующего, бесконечный поток естественного возникновения и смены всех явлений, их перехода из одного в другое, вечный круговорот рождения и смерти. Человеку оно предстает в виде сверхъестественного закона, управляющего миром. Перед лицом этой всепроникающей силы человеку остается лишь осознать свое ничтожество и попытаться путем освобождения от страстей продлить себе жизнь.

Существующие в обществе недостатки даосы объясняли тем, что люди, предавшись суетным желаниям, отошли от первоначальной простоты, разорвали естественные узы, скреплявшие их с землей, и вместо мудрости полагаются на знания. Причиной общественных неурядиц является переход от изначального слияния человека с дао к развитию его способностей и знаниям.

В социально-этическом плане лейтмотивом даосизма проходят осуждение гордыни, проповедь среднего достатка и умеренности. "Кто много накапливает, — учил Лао-цзы, — тот потерпит большие убытки. Кто знает меру, у того не будет неудачи". Хороший купец, имея полные амбары, делает вид, что они у него пусты. В "Дао дэ цзин" нашли отражение широко распространенные среди общин-

ного крестьянства представления об имущественных переделах в пользу бедных. Небесное дао, говорится в каноне, "отнимает лишнее и отдает отнятое тому, кто в нем нуждается. Небесное дао отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято".

Свои надежды на восстановление естественной простоты человеческих отношений Лао-цзы связывал с умными вождями из числа наследственной знати, которые смогли бы увидеть "чудесную тайну дао" и повести за собой народ. "Если знать и государи могут его (дао) соблюдать, то все существа сами становятся спокойными. Тогда небо и земля сольются в гармонии, наступят счастье и благополучие, а народ без приказания успокоится".

Мудрый государь, поучали даосы, правит страной при помощи метода недеяния, т. е. воздерживаясь от активного вмешательства в дела членов общества. Лао-цзы порицал современных ему правителей за то, что они слишком деятельны, устанавливают много налогов и запретительных законов, ведут бесконечные войны. "Лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует".

Лао-цзы призывал знать и правителей "селиться ближе к земле", восстановить порядки, существовавшие в древности, когда люди жили небольшими разрозненными селениями, отказаться от использования орудий труда и отучить народ от знаний. "В древности те, кто следовал дао, не просвещали народ, а делали его невежественным. Трудно управлять народом, когда у него много знаний".

Социально-политическая концепция даосизма представляла собой реакционную утопию. Ее питали умонастроения тех слоев родовитой знати и общинной верхушки, положение которых было подорвано растущим имущественным и социальным расслоением. Не обладая реальной силой для борьбы с новой аристократией, эти слои претендовали на роль хранителей священной мудрости, не доступной другим. Одновременно они стремились поправить и свои имущественные дела, сравняться с аристократией богатства, используя для этого и общинные традиции взаимопомощи.

Мистицизм и таинственность даосизма породили интерес к нему со стороны самых разных социальных групп, начиная от ближайшего окружения царей и кончая различными заговорщицкими организациями. Использование даосами традиций и норм общинной жизни облегчало восприятие учения крестьянскими массами.

Наиболее влиятельной доктриной в истории политической и правовой мысли Китая являлось *конфуцианство.* Родоначальник этого направления *Конфуций* (551—479 гг. до н. э.) защищал интересы слоев, стремившихся примирить имущественную и наследственную знать. Изречения мыслителя собраны его учениками в книге "Лунь юй" ("Суждения и беседы").

Основными категориями конфуцианства являются понятия благородного мужа, человеколюбия и правил ритуала. Категории эти

были тесно взаимосвязаны, ибо представляли собой лишь различные стороны единого политического идеала, рассмотренного с точки зрения его носителей, общего принципа и конкретных нормативных предписаний.

Управлять государством, согласно Конфуцию, призваны благородные мужи во главе с государем — "сыном неба". Вслед за сторонниками правления знатных Конфуций утверждал, что деление людей на "высших" и "низших" не может быть устранено. Отличие его взглядов от воззрений наследственной знати состояло в том, что Конфуций выделял благородных не по признакам происхождения, а по моральным качествам и знаниям. Благородный муж в учении Конфуция — это образец нравственного совершенства, человек, который всем своим поведением утверждает нормы морали. Именно по этим критериям Конфуций предлагал выдвигать людей на государственную службу. "Если выдвигать справедливых и устранять несправедливых, народ будет подчиняться".

Идеи правления знатных у Конфуция носили ярко выраженный компромиссный характер: представления, типичные для идеологии наследственной знати (признание врожденных различий между людьми, их градация на "высших" и "низших"), сочетались у него с положениями, открывавшими доступ к государственному аппарату неродовитой общинной верхушке.

Главная задача благородных мужей — воспитать в себе и распространить повсеместно человеколюбие. В это понятие Конфуций вкладывал особое, не совпадающее с современным содержание. Под человеколюбием понималось поведение, отвечавшее нравственным ценностям семейно-клановых коллективов и патриархальных общин. Человеколюбие включало в себя: попечение родителей о детях, сыновнюю почтительность к старшим в семье, а также справедливые отношения между теми, кто не связан родственными узами. "Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям — это основа человеколюбия". Общим принципом взаимоотношений между людьми был принцип: "Не делай другим того, чего не желаешь себе".

Перенесенные в сферу политики, эти принципы должны были послужить фундаментом всей системы управления. Ее перестройку Конфуций предлагал начать с так называемого исправления имен, т. е. с восстановления истинного, изначального смысла существующих в обществе титулов и вытекающих из них обязанностей. "Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном". Государю вменялось в обязанность относиться к подданным, как к своим детям. Он должен заботиться о достатке продовольствия в стране, защищать ее оружием и воспитывать народ. Воспитание подданных — важнейшее государственное дело, и осуществлять его надо силой личного примера. "Управлять —

значит поступать правильно". В свою очередь, народ обязан проявлять сыновнюю почтительность к правителям, беспрекословно им повиноваться. Прообразом организации государственной власти для Конфуция служило управление в семейных кланах и родовых общинах (патронимиях). Концепция мыслителя представляла собой одну из самых ранних попыток обосновать идеал патерналистского государства.

Описание идеального общества Конфуций конкретизировал в учении о правилах ритуала, которым отводилась роль нормативной системы государства. Конфуций был решительным противником управления на основе законов. Он осуждал правителей, делавших ставку на устрашающие правовые запреты, и выступал за сохранение традиционных религиозно-моральных методов воздействия на поведение китайцев. "Если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться [от наказаний] и не будет испытывать стыда. Если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд, и он исправится". Перечень конфуцианских правил поведения охватывал предписания, касающиеся выполнения ритуальных и культовых обрядов (почитания духов, культа предков), моральные наставления и нормы обычного права. Подчеркивая свое преклонение перед древностью, Конфуций призывал восстановить правила, существовавшие во времена лучших правителей династии Чжоу.

На страницах книги "Лунь юй" высказана мысль о том, что необходимость в государственном управлении отпадет вообще, если правила ритуала будут всеми соблюдаться. Конфуций и его последователи не исключали, однако, что для наступления той счастливой поры потребуются карательные походы против непокорных. Главное в том, считали они, чтобы распоряжения о карательных походах отдавал благородный и любящий свой народ государь, а не правители уделов или сановники. Применять наказания нужно по-отечески, т. е. с любовью к людям. Конфуцианское учение отвергало тем самым произвол администрации, особенно на местах, ограничивало своеволие государя определенными моральными рамками.

Политическая программа раннего конфуцианства в целом являлась консервативной, хотя в ней содержались и прогрессивные идеи. Проведенная на практике, она способствовала закреплению патриархальных отношений, утверждению господства наследственной аристократии. Конфуцианские идеи обновления правящего сословия за счет представителей непривилегированных слоев не могли привести к радикальной перестройке в государстве, ибо последние, будучи воспитаны на древних традициях, сами превращались в активных защитников организации власти, которую отстаивала родовитая знать. Концепция выдвижения справедливых предпола-

гала лишь ослабление конфликтов между старой и новой аристократией.

Вместе с тем отдельные положения доктрины, как было сказано, имели прогрессивное значение. К ним следует отнести прежде всего идеи распространения моральных знаний и обучения людей независимо от их сословной принадлежности. Просветительская деятельность Конфуция и его учеников сыграла громадную роль в развитии китайской культуры.

С критикой правления наследственной аристократии выступил *Мо-цзы* (приблизительно 479—400 гг. до н. э.) — основатель школы моистов. Его учение изложено последователями в книге "Мо цзы".

Моизм выражал интересы мелких собственников — свободных земледельцев, ремесленников, торговцев, низших чинов в государственном аппарате, социальное положение которых было неустойчиво и противоречиво. С одной стороны, они были близки к крестьянским массам и в известной степени восприняли их убеждения, а с другой, — добившись определенного положения в обществе, стремились приблизиться к правящей верхушке, требовали для себя привилегий высших сословий. Такими же противоречиями было пронизано учение моистов.

Воспроизводя некоторые представления социальных низов, монеты осуждали замещение государственных должностей по принципам происхождения и родства. Они доказывали, что все люди равны перед божественным небом: "Небо не различает малых и больших, знатных и подлых; все люди — слуги неба". На государственную службу следует выдвигать наиболее мудрых независимо от происхождения. С этих позиций ими подвергалась критике и примиренческая доктрина конфуцианцев, которая допускала врожденные знания у наследственных аристократов и ограничивала выдвижение мудрых своего рода цензом образования. Источником мудрости, указывал Мо-цзы, являются не врожденные добродетели и не чтение книг, а знания, почерпнутые из жизни простого народа. Управление государством не требует обучения. Способности человека к государственному управлению определяются его деловыми качествами — желанием служить простолюдинам, усердием в делах и т. п. "Если человек имеет способности, то его нужно выдвигать, хотя бы он был простым земледельцем или ремесленником".

В подтверждение этого вывода Мо-цзы ссылался на пример древних. Первым правителем, согласно его концепции, люди избрали самого достойного. Получив от неба и духов право на управление Поднебесной, он стал государем — "сыном неба". Древние правители, утверждал Мо-цзы, приносили пользу всему народу. Среди них многие были выходцами из низших сословий: один сначала лепил горшки, другой был рабом, третий — каменщиком. Причиной нынешних неурядиц и хаоса является то, что правители отвергли

заветы старины, предаются алчности, ведут из-за этого нескончаемые войны, повергают простолюдинов в нищету. Учение моизма о выдвижении мудрых содержало в зародыше идею равенства, обосновывало возможность передачи верховной власти представителям трудового народа.

Противоречия в учении моистов начинались тогда, когда они переходили от критики существующих порядков к изложению принципов и методов управления в идеальном государстве.

В противовес конфуцианскому принципу человеколюбия Моцзы выдвинул принцип всеобщей любви. Конфуцианское человеколюбие, говорил он, представляет собой корыстную любовь, основанную на привязанности по крови и приоритете родственных связей. Но такая любовь еще не является настоящей любовью. Истинное человеколюбие подразумевает одинаково справедливые отношения ко всем людям без различия родства или сословий. Мо-цзы мечтал о том, чтобы "люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, делили бы имущество друг с другом". В этой части концепция опиралась на бытовавшие в общинах представления о взаимовыручке и имущественных переделах.

Наряду с этим всеобщая любовь была истолкована Мо-цзы как взаимная выгода, что придавало его концепции совершенно иной смысл. Из бескорыстной добродетели, требующей отказаться от излишков имущества ради общего блага, всеобщая любовь превращалась в расчетливое услужение для получения вполне осязаемой выгоды. Применительно к отношениям внутри правящего сословия взаимная любовь означала, например, что советники и чиновники из любви к государю проявляют усердие по службе, не раздумывая, повинуются ему, а он платит им ответной любовью — назначает высокое жалованье, награждает рангами знатности и наделами земли, дает в подчинение людей. Подобное понимание добродетели уже не оставляло никакого места для равенства и действительной любви к людям.

Идеальной организацией власти Мо-цзы считал государство с мудрым правителем во главе и отлаженной исполнительской службой. В единообразном исполнении чиновниками воли государя он видел залог и основу прочности власти. Для установления же полного единства государства предлагалось насаждать единомыслие, искоренять вредные учения и поощрять доносы. "Услышав о хорошем или плохом, каждый должен сообщить об этом вышестоящему, и то, что вышестоящий находит правильным, все должны признать правильным, а то, что вышестоящий находит неправильным, все должны признать неправильным". Поддерживать данный порядок следовало при помощи наказаний и наград, соразмерных совершаемым поступкам.

Таким образом, в концепции моизма идеи равенства были фактически отброшены; концепция завершалась восхвалением деспотически-бюрократического государства, исключавшего всякую возможность не только участия народа в управлении, но и обсуждения им государственных дел. Взгляды Мо-цзы на государственное единство приближались к идее централизации власти.

В истории китайской политической мысли учение Мо-цзы занимает промежуточную ступень между конфуцианством, выдержанным в духе патриархальной морали, и практико-прикладной теорией легистов (законников). Моизм отражал результаты перерастания патриархальной общины в территориальную, развития отношений, построенных на расчете и соображениях выгоды, но воспроизводил идеологию слоев, которые не способны были преодолеть общинные связи. Отсюда — склонность моистов к конформизму, половинчатость предлагаемых ими реформ, утопические идеи выдвижения простолюдинов на государственную службу при сохранении аристократических привилегий и т. п. В политической программе моизма просматриваются как прогрессивные, так и консервативные тенденции.

Интересы имущественной и служилой знати отстаивали легисты, или законники. Крупнейший представитель раннего *легизма* — *Шан Ян* (ок. 390—338 гг. до н. э.), инициатор знаменитых реформ, узаконивших в стране частную собственность на землю. Составленные им проекты реформ и указов вошли в трактат "Шан цзюнь шу" ("Книга правителя области Шан").

Учение легизма существенно отличалось от предшествовавших концепций.

Легисты отказались от традиционных моральных трактовок политики и разрабатывали учение о технике отправления власти. Осуществляя эту переориентацию, Шан Ян руководствовался устремлениями служилой знати и зажиточных общинников, добивавшихся ликвидации патриархальных порядков. От политической теории они меньше всего ждали наставлений в добродетели. Им нужна была выверенная программа общегосударственных преобразований. "Человеколюбивый, — отмечал Шан Ян, — может оставаться человеколюбивым к другим людям, но он не может заставить других людей быть человеколюбивыми... Отсюда ясно, что одного человеколюбия или справедливости еще недостаточно, чтобы добиться хорошего управления Поднебесной". Успеха в политике достигает только тот, кто знает обстановку в стране и использует точные расчеты. Легисты придавали большое значение обобщению опыта предшествующих правителей, экономическому обеспечению политики.

Еще одну особенность легизма составили элементы исторического подхода к общественным явлениям. Поскольку частнособствен-

нические интересы новой аристократии противоречили архаическим устоям общинной жизни, постольку ее идеологам приходилось апеллировать не к авторитету традиций, а к изменению социальных условий по сравнению с прошлым. В противоположность даосам, конфуцианцам и монетам, призывавшим восстановить древние порядки, легисты доказывали невозможность возврата к старине. "Для того, чтобы принести пользу государству, не обязательно подражать древности". Хотя легисты были далеки от изучения действительных исторических процессов и, как правило, ограничивались простым противопоставлением современности прошлому, их исторические взгляды способствовали преодолению традиционалистских воззрений, расшатывали религиозные предрассудки и подготавливали тем самым условия для создания светской политической теории.

Идеологи легизма намечали провести обширный комплекс экономических и политических реформ. В области управления предлагалось сосредоточить всю полноту власти в руках верховного правителя, лишить наместников властных полномочий и превратить их в обыкновенных чиновников. Умный правитель, говорится в трактате "Шан цзюнь шу", "не потворствует смуте, а берет власть в свои руки, устанавливает закон и с помощью законов наводит порядок". Намечалось также упразднить передачу должностей по наследству. На административные посты Шан Ян рекомендовал выдвигать в первую очередь тех, кто доказал свою преданность государю на службе в войске. Чтобы обеспечить представительство зажиточных слоев в государственном аппарате, предусматривалась продажа чиновничьих должностей. "Если в народе есть люди, обладающие излишками зерна, пусть им за сдачу зерна предоставляются чиновничьи должности и ранги знатности". Деловые качества при этом не учитывались. Шан Ян предъявлял к чиновникам лишь одно требование — слепо повиноваться государю.

Легисты считали необходимым ограничить общинное самоуправление, подчинить семейные кланы и патронимии местной администрации. Не отрицая общинного самоуправления в принципе, Шан Ян выступал с проектами реформ (районирования страны, службы чиновничества на местах и др.), которые преследовали цель поставить граждан под непосредственный контроль государственной власти. Реализация этих проектов положила начало территориальному подразделению граждан в Китае.

Предлагалось также установить единые для всего государства законы. Как и другие ранние легисты, Шан Ян не помышлял еще о полной замене обычного права законодательством. Под законом он понимал репрессивную политику (уголовный закон) и административные распоряжения правительства.

Отношения между властью и народом Шан Ян рассматривал как противоборство враждующих сторон. "Когда народ сильнее сво-

их властей — государство слабое; когда власти сильнее своего народа — армия могущественна". В образцовом государстве власть правителя опирается на силу и никаким законом не связана. Шан Яну не известны представления о правах граждан, их законных гарантиях и т. п. Закон выступает у него средством устрашающего превентивного террора. За малейший проступок, убеждал Шан Ян, следует карать смертной казнью. Эту карательную практику должна была дополнить политика, направленная на искоренение инакомыслия и оглупление народа.

Высшей целью деятельности государя Шан Ян считал создание могущественной державы, способной объединить Китай путем захватнических войн.

Легизм содержал наиболее полную программу централизации государства, и его рекомендации были использованы при объединении страны под властью императора Цинь Шихуана (III в. до н. э.). Официальное признание учения в то же время имело крайне негативные последствия. Практическое применение легистских концепций сопровождалось усилением деспотизма, эксплуатации народа, внедрением в сознание подданных животного страха перед правителем и всеобщей подозрительности. Учитывая недовольство широких масс легистскими порядками, последователи Щан Яна отказались от наиболее одиозных положений и, наполняя легизм моральным содержанием, сближали его с даосизмом либо конфуцианством.

Во II—I вв. до н. э. конфуцианство, дополненное идеями легизма, утверждается в качестве государственной религии Китая. Школа моистов постепенно отмирает. Даосизм, переплетаясь с буддизмом и местными верованиями, приобретает черты магии и со временем утрачивает влияние на развитие политической и правовой идеологии.

Официальным учением императорского Китая конфуцианство оставалось вплоть до Синхайской революции 1911—1913 гг.

§ 4. Заключение

Изучение политико-правовой мысли Древнего Востока имеет не только познавательное, но и теоретическое значение. Документы и памятники литературы, дошедшие до нас от древнейших цивилизаций Египта, Месопотамии, Палестины, Индии и Китая, позволяют проследить формирование политических и правовых идей на самых ранних этапах становления классового общества. История Древнего Востока предоставляет в этом отношении уникальные возможности, поскольку многие страны древневосточного мира длительное время развивались изолированно друг от друга, и процесс зарождения политико-правовой идеологии протекал в них, что называется, в чистом виде, независимо от внешних влияний. Подоб-

ная ситуация крайне редко повторялась в последующей истории у других народов. Кроме того, высокий уровень культуры и богатые литературные традиции сочетались здесь с замедленными темпами социального развития. Значительное число памятников письменности, сохранившихся от древних цивилизаций Востока, относится к тому периоду, когда процессы образования классов и государства не получили своего завершения. Это позволяет воссоздать достаточно полную картину возникновения политического и правового сознания из нерасчлененной (синкретической) идеологии раннеклассовых обществ.

Методологическое значение истории Востока определяется также тем, что несмотря на многочисленные исследования, проведенные за последние десятилетия, общественная мысль народов Востока остается менее изученной, чем социальные доктрины, получившие распространение в Западной Европе. Сказанное в полной мере относится и к современному состоянию исследований по истории политических и правовых учений. Подавляющее большинство вопросов, связанных с формированием политико-правовой теории в государствах Древнего Востока, не получило однозначного решения и продолжает вызывать дискуссии в научных кругах. В свою очередь это неизбежно сказывается на понимании общих закономерностей развития политико-правовой идеологии, ее особенностей на различных этапах истории и т. п.

В Новейшее время интерес к идейному наследию Древнего Востока заметно возрос. Его стимулировало национально-освободительное движение в Индии, Китае, Египте и других странах, входивших в состав древневосточного региона. Образование независимых государств с древней и самобытной культурой усилило интерес к их историческому прошлому. Немаловажную роль при этом сыграло пробуждение национального самосознания народов Востока, стремление молодых государств сохранить (или воссоздать) традиции, унаследованные от предшествующих эпох.

Некоторые течения общественной мысли, зародившиеся в глубокой древности, переживают сегодня период своеобразного возрождения. Например, в Китае после окончания пресловутой "культурной революции" вновь получило официальное признание конфуцианство. В ряде государств Юго-Восточной Азии политико-правовая идеология развивалась во второй половине XX в. под воздействием концепций "буддистского социализма". С этими процессами до известной степени связано и распространение восточных религиозных культов в промышленно развитых странах, включая Россию, где за последние годы появилось немало почитателей кришнаизма и других течений.

Современное содержание религиозных и морально-политических доктрин, возникших в государствах Древнего Востока, расхо-

дится с их первоначальным смыслом. Было бы поэтому серьезным просчетом отыскивать в них общечеловеческие ценности, вечные начала справедливости и т. п. Ведь, например, конфуцианские принципы человеколюбия первоначально относились только к китайцам и сочетались с представлением о том, что Китай — это центр Поднебесной, которому должны подчиняться все остальные народы. Исторически адекватное освещение политико-правовых концепций прошлого требует учитывать обстановку, в которой они зародились, и не допускает их модернизации.

ГЛАВА 3

Политические и правовые учения в Древней Греции

§ 1. Введение

В середине I тысячелетия до н. э. в Греции завершается переход к рабовладельческому строю. На характер и сроки этого перехода решающее воздействие оказала довольно рано возникшая у греков морская торговля — ее развитие стимулировало рост городов и создание греческих колоний вокруг Средиземного моря, ускорило имущественное расслоение общества. Благодаря оживленным связям с другими странами торговые центры Греции превратились в мощные очаги культуры, куда стекались новейшие достижения в области техники, естествознания, письменности и права.

Социально-политический строй Древней Греции представлял собой своеобразную систему независимых полисов, т. е. небольших, иногда даже крошечных государств. Территория полиса состояла из города и прилегающих к нему селений. По подсчетам современных историков численность свободного населения полиса редко превышала 100 тыс. человек.

Общей чертой полисной жизни VII—V вв. до н. э. являлась борьба между родовой аристократией, перераставшей в рабовладельческую наследственную знать, и торгово-ремесленными кругами, образовывавшими вместе с отдельными слоями крестьянства лагерь демократии. В зависимости от перевеса той или иной стороны государственная власть в полисах принимала форму либо аристократического правления (например, в Спарте), либо демократии (Афины), либо переходного правления тиранов (тирания — власть одного или нескольких лиц, узурпировавших ее силой).

С превращением рабства в господствующий способ эксплуатации росло имущественное неравенство свободных, обострялись социальные противоречия древнегреческого общества. Богатые рабовладельцы, оттесняя родовитую знать и демократически настроенные средние классы, устанавливали в ряде полисов олигархические режимы. Борьбу среди свободного населения усугубляли антагонистические отношения рабовладельцев и рабов. Основанные на господстве аристократии или демократии государства-полисы объединялись в военно-политические коалиции и государственные союзы

(Афинский морской союз, Пелопоннесский союз под гегемонией Спарты и др.). Противоборство этих коалиций порождало политические перевороты в полисах и междоусобные войны, самой масштабной из которых была Пелопоннесская война 431—404 гг. до н. э.

В результате продолжительных междоусобных войн, подорвавших экономику полисов, они приходят в упадок и переживают глубокий кризис. Во второй половине IV в. до н. э. древнегреческие государства были покорены Македонией, а позже (II в. до н. э.) — Римом.

Политическая идеология Древней Греции, как и других стран древности, формировалась в процессе разложения мифа и выделения относительно самостоятельных форм общественного сознания. Развитие этого процесса в античной Греции, где сложилось рабовладельческое общество, имело значительные особенности по сравнению со странами Древнего Востока.

Интенсивная торговая деятельность греков, расширявшая их познавательный кругозор, совершенствование технических навыков и умений, активное участие граждан в делах полиса, особенно демократического, вызвали кризис мифологических представлений и побуждали искать новые приемы объяснения происходящего в мире. На этой почве в Древней Греции зарождается философия как особая, теоретическая форма мировоззрения. Политико-правовые концепции начинают разрабатываться в рамках общефилософских учений.

В состав философского мировоззрения входили тогда все формы теоретического сознания — натурфилософия, теология, этика, политическая теория и др. Политико-правовые учения Древней Греции складывались в результате сложных взаимодействий политической идеологии с иными формами общественного сознания.

Для развития социально-политической теории первостепенное значение имело расширение эмпирических знаний. Многообразие политического опыта, накопленного в государствах-полисах, стимулировало теоретические обобщения практики осуществления власти и создание учений, в которых поднимались проблемы возникновения государств, их классификации, наилучшей формы устройства. Правовая мысль Древней Греции постоянно обращалась к сравнительному изучению законов, которые установили в полисах первые законодатели (Ликург — в Спарте, Солон — в Афинах). В произведениях греческих мыслителей была разработана классификация форм государства (монархия, аристократия, демократия и др.), вошедшая в понятийный аппарат современной политической науки.

На содержание античных политико-правовых концепций огромное влияние оказало также развитие этики, утверждение в рабовладельческом обществе индивидуалистической морали. Частнособ-

ственнические отношения и рабство подорвали патриархальные устои общинной жизни, сохранявшиеся в полисах, противопоставили индивидов друг другу. Если в этико-политических концепциях Древнего Востока речь шла о той или иной интерпретации общинной морали, то в античной Греции на передний план выдвигаются вопросы, связанные с положением индивида в обществе, возможностью морального выбора и субъективной стороной поведения человека. Опираясь на идеи нравственной свободы индивида, представители демократии разрабатывали учения о равенстве граждан и договорном происхождении закона и государства.

Начиная с III в. до н. э., когда древнегреческие государства утратили свою независимость, в общественном сознании происходят глубокие изменения. Среди свободного населения нарастают настроения безысходности и аполитизма, усиливаются религиозные искания. Теоретические исследования политики в этот период подменяются нравоучениями индивидуалистического толка (стоицизм, школа Эпикура).

§ 2. Развитие демократических учений. Старшие софисты

Рабовладельческая демократия достигла расцвета во второй половине V в. до н. э., когда экономическим и политическим центром древнегреческого общества стали Афины. В исторической литературе за этим периодом закрепилось название "золотой век" афинской демократии, или, по имени одного из ее вождей, "век Перикла".

Политическая мысль рабовладельческой демократии получила обоснование в произведениях *софистов*.

Возникновение школы софистов как общественного движения было вызвано укреплением демократического строя Афин во второй половине V в. до н. э. Софистами (слово произошло от греческого "софос" — мудрый) называли тогда философов, которые обучали искусству спорить, доказывать, выступать в суде и народном собрании. В этом отношении софисты реализовывали практически одну из программных идей демократии — идею обучения мудрости, распространения знаний.

В центре внимания софистов находились вопросы права и политики, морали, приемы доказательств и ораторского искусства. Интерес к этим проблемам во многом был обусловлен идеологическими установками демократии: поскольку знаниям отводилась роль критерия при отборе кандидатов на государственные должности, постольку главное место в обучении должна была занять подготовка слушателя к политической деятельности, к выступлениям в народном собрании и суде.

По утвердившейся традиции различают старших и младших софистов. К видным представителям старшего поколения софистов принадлежали Протагор, Горгий, Гиппий и Антифонт. Старшие софисты придерживались в целом прогрессивных, демократических воззрений.

Одним из основателей этого направления был *Протагор*. Согласно знаменитому мифу Протагора, где рассказывается о возникновении общества, человек первоначально отличался от животных только умением обращаться с огнем. Этому искусству его научил Прометей, выкравший огонь у богов. Постепенно люди овладели ремеслами, но продолжали жить разбросанно, у них не было оружия, и они погибали от нападения диких зверей. Людям неизвестно было умение жить в сообществе. Как только они собирались вместе, так сейчас же начинались раздоры. Тогда боги ввели стыд и правду, наделив ими всех людей, так что каждый стал причастен к справедливости и политическому искусству. Никакое государство не устоит, заключал Протагор, если политическим искусством будут владеть немногие.

Миф Протагора лишь внешне напоминает религиозные предания. Создание этого мифа было нацелено как раз на то, чтобы опровергнуть традиционные мифологические представления о "золотом веке" в прошлом, о необходимости возврата к старине. Протагор рисует в своем мифе беспомощное существование человека до образования государства, проводит идеи восходящего развития культуры и совершенствования общественной жизни по мере накопления знаний. Протагор доказывал, что законы относятся к произведениям искусства и что, подобно любому другому ремеслу, справедливости в общественных делах можно научиться. Добродетель, замечал он, дело наживное. Идея одинаковой причастности людей к справедливости приводилась в обоснование того, что в управлении государством должны участвовать все граждане.

Протагор и другие старшие софисты подчеркивали изменчивый характер представлений человека. Об одном и том же предмете, учил Протагор, может быть высказано два противоположных мнения, и ни одно из них не будет более истинным, чем другое. Например, больному человеку еда покажется горькой, а здоровому — сладкой и вкусной. Они оба будут по-своему правы. Общепризнанной истины и единого блага просто не бывает. Носителем знаний и справедливости является не только мудрец, но и каждый отдельный человек. Эту мысль Протагор выразил в формуле, которая воспринималась современниками как своеобразный лозунг софистов: "Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а не существующих, что не существуют".

Развивая представления об относительности и условности морали, *Горгий* выделял добродетель для мужчины и женщины, сво-

бодного и раба, добродетель для каждого возраста, рода занятий и конкретного дела. Софисты старшего поколения наполнили учение о морали индивидуалистическим содержанием. Справедливость поступков предлагалось оценивать в зависимости от условий места и времени, состояния человека и т. д. Подобного рода концепции, отрицающие существование абсолютного единого блага, получили позднее название этического релятивизма.

В духе требований окрепшей рабовладельческой демократии старшие софисты развивали учение о законе. Они утверждали, что законы, по сути дела, являются той высшей справедливостью, на которую не может претендовать ни один человек, каким бы мудрым и добродетельным он ни был. Закон есть выражение согласованной, "взаимной справедливости" (Протагор), нечто вроде суммы индивидуальных добродетелей. Исходя из этого старшие софисты пополнили политическую теорию определением закона как договора, как совместного установления граждан или народа.

Гиппий под законом понимал "то, что граждане по общему соглашению написали, установив, что должно делать и от чего надо воздерживаться". *Антифонт* приравнивал справедливость к исполнению закона. Справедливость заключается в том, чтобы "не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином". Предписания законов — результат соглашения.

Сохранившиеся источники показывают, что некоторые софисты использовали противопоставление законов и природы для критики существующих полисных порядков. Законы, рассуждал Антифонт, искусственны и произвольны, тогда как в природе все происходит само собой, по необходимости. Эллины, почитая знатных, поступают словно варвары. "По природе мы все во всех отношениях равны, притом (одинаково) и варвары, и эллины. Уместно обратить внимание на то, что у всех людей нужды от природы одинаковы". Один из младших софистов *Алкидамант* заявлял, что "бог сделал всех свободными, природа никого не сделала рабом".

Приведенные высказывания Антифонта и Алкидаманта представляют собой не что иное, как простейшую форму моральной критики привилегий аристократии и свободных граждан. Было бы ошибкой усматривать здесь нечто большее — осуждение рабства, признание естественных прав человека, равенства всех людей и т. п. Политической мысли рабовладельческой демократии не были известны представления о всеобщем равенстве. Не случайно провозглашение равенства эллинов и варваров у Антифонта соседствует с высказыванием, где понятие "варвар" употреблено в качестве синонима человеческой низости. Антифонт повторяет здесь распространенные суждения о превосходстве греческой культуры над варварским миром. "Естественное равенство" софистов отнюдь

не исключало рабства по "закону" или "умственному превосходству".

Положение Алкидаманта, процитированное выше, содержит не осуждение рабства, а полемический выпад против аристократических теорий, в которых рабство обосновывалось ссылками на природу (см. § 4 — раздел об Аристотеле). Отрицание рабства по природе было выгодно прежде всего торгово-промышленной прослойке, состоящей из неполноправных граждан, метеков (иностранцев), вольноотпущенников и др. Не обладая гражданскими правами в полисах, они добивались для себя привилегий, вытекавших из "свободного рождения", равенства с гражданами и возможности владеть рабами на "законных" основаниях. Представления о рабстве по установлению (по "закону") разделялись широкими кругами демократии и составляли отличительную особенность оправдания ими рабства.

В первой половине IV в. до н. э. софистика как движение преимущественно сторонников демократии вырождается. Преподавательская деятельность софистов все больше ограничивалась областью риторики (искусства красноречия), теории доказательств, логики. Возможностью такого обучения не преминула воспользоваться аристократия. Среди младших софистов были поэтому представители и демократии (Алкидамант, Ликофрон), и аристократического лагеря (Калликл).

Под влиянием критики со стороны идейных противников, в первую очередь Платона и Аристотеля, термин "софистика" приобретает значение мнимой, поверхностной философии и со временем становится именем нарицательным для обозначения всякого рода словесных и логических передержек.

Разработку политико-правовых идей демократии в IV в. до н. э. продолжили ораторы во главе с Демосфеном. В своих речах они подчеркивали равенство граждан, незыблемость закона как гаранта гражданских прав, защищали права собственников на свое имущество, указывая на положительную роль богатства в государственной жизни, доказывали преимущества демократического строя по сравнению с другими формами государства, а также призывали к объединению греческих полисов под властью Афин.

Идейное наследие древнегреческой демократии послужило одним из источников политико-правовых концепций Нового времени.

§ 3. Учение Платона о государстве и законах

Кризис мифологического мировоззрения и развитие философии заставили идеологов полисной знати пересмотреть свои устаревшие взгляды, создать философские доктрины, способные противостоять идеям демократического лагеря. Своего наивысшего раз-

вития идеология древнегреческой аристократии достигает в философии Платона и Аристотеля.

Платон (427—347 гг. до н. э.) — родоначальник философии объективного идеализма. Его взгляды сложились под влиянием Сократа, знаменитого мудреца, проводившего жизнь в беседах и спорах на афинских площадях. Содержание этих бесед нашло отражение в ранних произведениях Платона, которые обычно выделяют в особую группу так называемых сократических диалогов.

После казни Сократа в 399 г. до н. э. Платон покинул Афины и совершил ряд путешествий, в том числе в Египет и Южную Италию. Вернувшись, он основал в пригороде Афин философскую школу под названием "Академия". Диалоги и письма, написанные Платоном после создания Академии, относят к зрелым произведениям мыслителя.

Сердцевину платоновской философии составляет теория идей. Миру чувственных предметов и явлений Платон противопоставил особый мир идей, или общих понятий, которые якобы существуют где-то за пределами неба. Бестелесные идеи вечны и неизменны, им присуще истинное бытие. Наш мир, пояснял Платон, занимает как бы среднее положение между "подлинным бытием" и миром небытия. Точно так же и человек: до того как вселиться в телесную оболочку, его душа пребывала в царстве идей. Знания человека об окружающей природе, согласно Платону, не могут быть истинными. Достоверное знание дают только воспоминания души о том, что она созерцала, находясь в мире истинно сущего. Объективный идеализм Платона смыкался с религией и мистикой. Философия в его трудах, особенно поздних, приобретала черты теологии. Возражая софистам как представителям наивного материализма, Платон без обиняков писал: "Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых".

Политико-правовым вопросам посвящены самые крупные диалоги Платона — "Государство" и "Законы".

В диалоге "Государство" идеальный государственный строй Платон рассматривал по аналогии с космосом и человеческой душой. Подобно тому как в душе человека есть три начала, так и в государстве должны быть три сословия. Разумному началу души в идеальном государстве соответствуют правители-философы, яростному началу — воины, вожделеющему — земледельцы и ремесленники (низшее сословие). Сословное деление общества Платон объявил условием прочности государства как совместного поселения граждан. Самовольный переход из низшего сословия в сословие стражей или философов недопустим и является величайшим преступлением, ибо каждый человек должен заниматься тем делом, к

которому он предназначен от природы. "Заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость".

Платоновское определение справедливости было призвано оправдать общественное неравенство, деление людей на высших и низших от рождения. В подкрепление своего аристократического идеала Платон предлагал внушать гражданам мифы о том, как бог примешал в души людей частицы металлов: в души тех из них, что способны править и потому наиболее ценны, он примешал золота, в души их помощников — серебра, а в души земледельцев и ремесленников — железа и меди. Если же у последних родится ребенок с примесью благородных металлов, то его перевод в высшие разряды возможен только по инициативе правителей.

Во главе государства, утверждал Платон, необходимо поставить философов, причастных к вечному благу и способных воплотить небесный мир идей в земной жизни. "Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать..., до тех пор государствам не избавиться от зол". В проекте идеальной организации власти Платон отходит от принципов "аристократии крови" и заменяет ее "аристократией духа". Обосновывая эту идею, он наделил философов-правителей качествами духовной элиты — интеллектуальной исключительностью, нравственным совершенством и т. п.

Механизму осуществления власти (ее устройству, роли закона) Платон не придавал в диалоге "Государство" особого значения. В частности, по поводу формы правления в образцовом государстве сказано лишь то, что оно может быть либо монархией, если править будет один философ, либо аристократией, если правителей будет несколько. Основное внимание здесь уделяется проблемам воспитания и образа жизни граждан.

Чтобы достигнуть единомыслия и сплоченности двух высших сословий, образующих вместе класс стражей государства, Платон устанавливает для них общность имущества и быта. "Прежде всего никто не должен обладать никакой частной собственностью, если в том нет крайней необходимости. Затем ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа всякий желающий". Продовольственные запасы стражи получают от третьего сословия в виде натуральных поставок. Денег у стражей нет. Жить и питаться они должны сообща, как во время военных походов. Стражам запрещается иметь семью, для них вводится общность жен и детей.

Образ жизни низшего сословия Платон освещал под углом зрения многообразия общественных потребностей и разделения труда. Крестьянам и ремесленникам разрешалось иметь частную собственность, деньги, торговать на рынках и т. п. Отметив значение разде-

ления труда в экономической жизни общества, Платон тем не менее выступал за ограничение хозяйственной активности и сохранение аграрно замкнутого, самодостаточного государства. Производственную деятельность земледельцев и ремесленников предполагалось поддерживать на уровне, который позволил бы обеспечить средний достаток для всех членов общества и в то же время исключить возможность возвышения богатых над стражами. Преодоление в обществе имущественного расслоения — важнейшая социально-экономическая особенность идеального строя, отличающая его от всех остальных, порочных, государств. В последних "заключены два враждующих между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей".

Прообразом идеального государственного строя для Платона послужила аристократическая Спарта, точнее, сохранявшиеся там патриархальные отношения — организация жизни господствующего класса по образцу военного лагеря, пережитки общинной собственности, группового брака и др.

Характеризуя извращенные формы государства, Платон располагал их в порядке возрастающей деградации по сравнению с идеалом.

Вырождение аристократии мудрых, по его словам, влечет за собой утверждение частной собственности и обращение в рабов свободных земледельцев из третьего сословия. Так возникает критско-спартанский тип государства, или тимократия (от "тиме" — честь), господство сильнейших воинов. Государство с тимократическим правлением будет вечно воевать.

Следующий вид государственного устройства — олигархия — появляется в результате скопления богатства у частных лиц. Этот строй основан на имущественном цензе. Власть захватывают немногие богатые, тогда как бедняки не участвуют в управлении. Олигархическое государство, раздираемое враждой богачей и бедняков, будет постоянно воевать само с собой.

Победа бедняков приводит к установлению демократии — власти народа. Общественные должности при демократии замещаются по жребию, вследствие чего государство опьяняется свободой в неразбавленном виде, сверх всякой меры. В демократии царят своеволие и безначалие.

Наконец, чрезмерная свобода обращается в свою противоположность — чрезмерное рабство. Устанавливается тирания, наихудший вид государства. Власть тиранов держится на вероломстве и насилии. Тиранический строй — это самое тяжелое заболевание государства, полное отсутствие в нем каких бы то ни было добродетелей.

Главной причиной смены всех форм государства Платон считал порчу человеческих нравов. Выход из порочных состояний общества

он связывал с возвратом к изначальному строю — правлению мудрых.

Нарисованная философом картина перехода от одного государства к другому, по существу, являлась понятийно-логической схемой. Вместе с тем в ней отражены реальные процессы, имевшие место в древнегреческих государствах (закабаление илотов в Спарте, рост имущественного неравенства и др.), что придавало этой схеме вид исторической концепции. Идеологически она была направлена против демократических учений о совершенствовании общественной жизни по мере развития знаний. Платон стремился опорочить любые изменения в обществе, отклоняющиеся от стародавних порядков, проводил идею циклического развития истории.

Диалог "Законы" является последним сочинением Платона. Его написанию предшествовали неудавшиеся попытки философа реализовать в Сиракузах, греческой колонии на Сицилии, первоначальный проект наилучшего государства. В "Законах" Платон изображает "второй по достоинству" государственный строй, приближая его к действительности греческих полисов.

Основные отличия диалога "Законы" от диалога "Государство" таковы.

Во-первых, Платон отказывается от коллективной собственности философов и воинов и устанавливает для граждан единый порядок пользования имуществом. Земля является собственностью государства. Она делится на равные по плодородию участки. Каждый гражданин получает земельный надел и дом, которыми пользуется на правах владения. Все остальные виды имущества граждане могут приобретать в частную собственность, но ее размеры ограниченны. Для удобства расчетов (при замещении государственных должностей, комплектовании войска и т. п.) предусматривается точное число граждан — 5040. В это число входят только владельцы земли; ремесленники и торговцы гражданскими правами не обладают.

Во-вторых, деление граждан на сословия заменяется градацией по имущественному цензу. Политические права граждане приобретают в зависимости от размеров имущества, записавшись в один из четырех классов, различающихся по степени богатства. Разбогатев или обеднев, они переходят в другой класс. Все вместе граждане образуют правящее сословие. Помимо занятий в собственном хозяйстве им вменяются в обязанность служба в войске, отправление тех или иных государственных должностей, участие в совместных трапезах (сисситиях), жертвоприношения и т. п.

В-третьих, производственные потребности земледелия предполагается теперь полностью обеспечить за счет рабского труда (в диалоге "Государство" рабы упоминались, но Платон не нашел для них места в экономике идеального полиса). Во "втором по достоин-

ству" государстве "земледелие предоставлено рабам, собирающим с земли жатву, достаточную, чтобы люди жили в довольстве". Вместе с признанием рабства у Платона появляется и пренебрежительное отношение к производительному труду. Предвидя выступления невольников, Платон советует землевладельцам приобретать как можно меньше рабов одной национальности и не провоцировать их недовольство жестоким обращением. Ремесленное производство, как и в первом проекте, занимает подчиненное по отношению к земледелию положение.

В-четвертых, Платон подробно описывает в диалоге организацию государственной власти и законы наилучшего строя. В отличие от первого проекта здесь проводятся идеи смешанной формы государства и сочетания моральных методов осуществления власти с правовыми.

Идеальным государственным устройством Платон называет правление, где совмещены начала демократии и монархии. К таким началам относятся: демократический принцип арифметического равенства (выборы по большинству голосов) и монархический принцип геометрического равенства (выбор по заслугам и достоинству). Демократические начала государства находят свое выражение в деятельности народного собрания. На сочетании демократических и монархических принципов строятся выборы коллегии 37 правителей и Совета из 360 членов. Замыкает иерархию государственных органов тайное "ночное собрание", в которое входят 10 самых мудрых и престарелых стражей и другие лица. Им вручается верховная власть в государстве.

Все выборные государственные органы и правители обязаны действовать в точном соответствии с законом. Что же касается мудрецов из "ночного собрания", то они причастны к божественной истине и в этом смысле стоят над законом. Согласившись с тем, что общественную жизнь необходимо урегулировать нормами писаного права, Платон не мог по своим идейным соображениям допустить верховенство закона над религиозной моралью. "Ведь если бы по воле божественной судьбы появился когда-нибудь человек, достаточно способный по своей природе к усвоению этих взглядов, — писал Платон, — то он вовсе не нуждался бы в законах, которые бы им управляли. Ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоят выше знания".

Рассматривая взгляды философа на закон, следует избегать их модернизации. Дело в том, что отдельные положения древних мыслителей используются при обосновании современных концепций государства и права. Так, в частности, произошло с высказываниями Платона о необходимости утверждения закона в общественной жизни, на которые нередко ссылаются сторонники теории правового государства. В диалоге "Законы" Платон писал: "Я вижу близкую

гибель того государства, где закон не имеет силы и находится под чьей-либо властью. Там же, где закон — владыка над правителями, а они — его рабы, я усматриваю спасение государства и все блага, какие только могут даровать государствам боги". Однако такие высказывания нельзя вырывать из контекста произведения. Ведь под законом здесь понимается не что иное, как совокупность религиозно-нравственных норм, установленных мудрыми людьми государства в качестве ориентира для остальных граждан. В приведенном фрагменте речь идет о подчинении правителей божественным законам (точнее, установлениям легендарного Кроноса, правившего людьми в глубокой древности).

В диалоге "Политик" Платон выделил формы государства, основанные на законе. По его словам, монархия, аристократия и демократия опираются на закон, тогда как тирания, олигархия и извращенная демократия управляются вопреки существующим в них законам и обычаям. Однако все перечисленные формы правления, как подчеркивалось в диалоге, являются отступлениями от идеального, "подлинного" государства, где политик единолично осуществляет власть, "руководствуясь знанием". Смысловое содержание учения Платона не совпадает с современными формулами правового государства.

Политико-правовая доктрина Платона была нацелена на то, чтобы законсервировать полис как форму государственного устройства, сохранить его экономическую независимость, или самодостаточность, предотвратить территориальное расширение государства. Изложенные в диалогах мыслителя социально-политические программы являлись с этой точки зрения консервативными.

§ 4. Политическое и правовое учение Аристотеля

Разработку идеологии полисной землевладельческой знати продолжил великий древнегреческий философ *Аристотель* (384—322 гг. до н. э.). Он родился в небольшой греческой колонии Стагире (отсюда второе имя философа, упоминаемое в литературе, — Стагирит). Юношей Аристотель отправился в Афины и вступил в платоновскую Академию, где сначала учился, а потом преподавал многие годы.

После смерти учителя Аристотель странствовал по городам Малой Азии. Затем около трех лет он провел в Македонии, исполняя обязанности воспитателя наследника царского престола — будущего знаменитого полководца Александра Македонского. По возвращении в Афины он открыл собственную философскую школу — Ликей. Свое политико-правовое учение Аристотель изложил в трактатах "Политика" и "Никомахова этика". К ним примыкает сочине-

ние "Афинская полития", содержащее исторический очерк развития государственного устройства Афин.

Философские воззрения мыслителя сформировались в ходе полемики с Платоном. Аристотель считал, что Платон глубоко заблуждался, допустив существование особого мира идей, или понятий. Такое допущение приводит к удвоению мира, к отрыву сущности от явления. Порвав с наивным платоновским идеализмом, препятствовавшим развитию естественнонаучных знаний, Аристотель приступил к созданию системы идеалистической метафизики.

Согласно его взглядам каждая вещь состоит из материи и формы. Например, в медном шаре медь является материей, тогда как форма шара придает данной вещи именно тот конкретный вид, который позволяет отличить ее от других предметов, а следовательно, и познать. Форма — это сущность предмета, источник его существования как отдельной вещи, его целевое назначение. Материя пассивна и приобретает законченный вид только благодаря форме, благодаря действующей в природе целесообразности. Изучение природных закономерностей у Аристотеля подменяется телеологией — учением о целесообразном строении мира.

Положение о предустановленных в природе целях составило методологическую основу политико-правовой теории Аристотеля. Государство, частная собственность, рабство и другие социальные явления рассматривались им как естественные, существующие от природы. Уже самой методологией исследования государства и права эта концепция была направлена против демократических учений Протагора и других софистов о возникновении общества.

Государство, по Аристотелю, образуется вследствие природного влечения людей к общению. Первым видом общения, отчасти свойственным и животным, является семья; из нескольких семей возникает селение, или род; наконец, объединение нескольких селений составляет государство — высшую форму человеческого общежития. В государстве полностью реализуется изначально заложенное в людях влечение к совместной жизни. Человек, гласит знаменитое изречение философа, "по природе своей есть существо политическое".

В отличие от семьи и селения, основанных на стремлении к продолжению рода и на отцовской власти, государство образуется благодаря моральному общению между людьми. Политическое сообщество опирается на единомыслие граждан в отношении добродетели. "Государство не есть общность местожительства, оно не создается для предотвращения взаимных обид или ради удобств обмена. Конечно, все эти условия должны быть налицо для существования государства, но даже и при наличии всех их, вместе взятых, еще не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жиз-

ни". Как наиболее совершенная форма совместной жизни, государство предшествует телеологически семье и селению, т. е. является целью их существования.

Подытоживая свои рассуждения по поводу различных видов общежития, Аристотель дает государству следующее определение: государство — это "общение подобных друг другу людей ради достижения возможно лучшей жизни". Аристотель вкладывал в данное определение вполне конкретное содержание. Под людьми здесь подразумевались только свободные граждане греческих полисов. Варваров и рабов он просто не считал за людей, достойных общения на равных с гражданами государства. Неразвитые в духовном отношении, варвары не способны к государственной жизни; их удел — быть рабами у греков. "Варвар и раб по природе своей понятия тождественные". Аристотель, таким образом, открыто защищал в политической теории интересы рабовладельцев. Государство представлялось ему объединением свободных граждан, совместно управляющих делами рабовладельческого общества.

В обоснование рабства Аристотель приводит несколько доводов. Решающий среди них — естественные (природные) различия между людьми. На страницах "Политики" неоднократно подчеркивается, что рабство установлено природой, что варвары, обладая могучим телом и слабым умом, способны исключительно к физическому труду. Аристотель призывал порабощать варваров силой, охотиться на них, как на диких животных. "Такая война, — говорил он, — по природе своей справедлива".

Аргументацию рабства "от природы" дополняют доводы экономического порядка. Рабство, с этой точки зрения, вызвано потребностями ведения хозяйства и производственной деятельности. "Если бы ткацкие челноки сами ткали, а плектры сами играли на кифаре, тогда и зодчие не нуждались бы в работниках, а господам не нужны были бы рабы".

Частная собственность, подобно рабству, коренится в природе и является элементом семьи. Аристотель выступал решительным противником обобществления имущества, предлагаемого Платоном. "Трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе". Общность имущества он находил, кроме того, экономически несостоятельной, препятствующей развитию в человеке хозяйственных наклонностей. "Люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им; менее заботятся они о том, что является общим". К этим аргументам в защиту частной собственности обращались впоследствии многие идеологи.

Главную задачу политической теории Аристотель видел в том, чтобы отыскать совершенное государственное устройство. С этой целью он подробно разбирал существовавшие формы государства, их недостатки и причины государственных переворотов.

Классификация форм государства в "Политике" проводится по двум критериям: по числу правящих лиц и осуществляемой в государстве цели. В зависимости от числа властвующих Аристотель выделяет правление одного, немногих и большинства. По второму критерию выделяются правильные государства, где верховная власть преследует цели общего блага граждан, и неправильные, где правители руководствуются интересами личной выгоды. Наложение этих классификаций друг на друга дает шесть видов государственного устройства. К правильным государствам Аристотель относит монархию, аристократию и политию; к неправильным — тиранию, олигархию и демократию.

Сам по себе этот перечень форм государства не оригинален. Примерно такую же классификацию, но проведенную по другим основаниям, можно найти в диалоге Платона "Политик". Новым в теории Аристотеля было то, что он попытался свести все многообразие государственных форм к двум основным — олигархии и демократии. Их порождением или смешением являются все остальные разновидности власти.

В олигархии власть принадлежит богатым, в демократии — неимущим. "Демократией следует считать такой строй, когда свободнорожденные и неимущие, составляя большинство, имеют верховную власть в своих руках, а олигархией — такой строй, при котором власть находится в руках людей богатых и благородного происхождения и образующих меньшинство". Говоря о демократии и олигархии, Аристотель отступает от формальных критериев их разграничения и выдвигает на первый план признак имущественного положения властвующих. Богатые и неимущие, указывал философ, составляют как бы два полюса, диаметрально противоположные части любого государства, так что в зависимости от перевеса той или иной стороны устанавливается и соответствующая форма правления. Коренная причина политической неустойчивости, мятежей и смены форм государства заключается в отсутствии надлежащего равенства. Олигархия усугубляет существующее неравенство, а демократия чрезмерно уравнивает богатых и простой народ. Рассуждения Аристотеля о демократии и олигархии свидетельствуют о том, что ему были понятны социальные противоречия, определявшие развитие рабовладельческого государства.

Политические симпатии Аристотеля — на стороне политии, смешанной формы государства, возникающей из сочетания олигархии и демократии.

Экономически полития представляет собой строй, при котором преобладает собственность средних размеров, что позволяет не только гарантировать самодостаточность семей, но и ослабить противоречия между богатством и бедностью. "Законодатель должен при создании того или иного государственного устройства постоянно

привлекать к себе средних граждан", — отмечал философ. Только там, где в составе населения средние граждане имеют перевес, "государственный строй может рассчитывать на устойчивость". Экономику как умение правильно вести хозяйство Аристотель противопоставляет хрематистике, или искусству накопления ради наживы. Аристотель осуждает неуемную страсть к богатству, расширенную торговлю, ростовщичество и т. п. Помимо ограничения размеров собственности в таком государстве предусматриваются совместные трапезы и другие мероприятия, призванные обеспечить солидарность зажиточных граждан и свободной бедноты. "Лучше, чтобы собственность была частной, а пользование ею — общим", — утверждал Аристотель.

Социальной опорой власти в политии выступают собственники земли. Как и Платон в "Законах", Аристотель исключает из числа граждан лиц, занятых физическим трудом. Гражданская доблесть, заявлял он, подходит "только к тем, кто избавлен от работ, необходимых для насущного пропитания". Хотя землепашцы, ремесленники и поденщики нужны в государстве, однако важнейшими его частями являются воины и правители. В политии власть "сосредоточивается в руках воинов, которые вооружаются на собственный счет". Они обладают гражданскими правами в полном объеме. Некоторые, весьма урезанные права граждан предоставляются также земледельческому демосу — крестьянам.

Политически этот строй характеризуется сочетанием демократических и олигархических методов осуществления власти. Аристотель различает в связи с этим два вида справедливости: уравнивающую и распределяющую.

Уравнивающая справедливость, принципом которой является "арифметическая пропорция", затрагивает отношения обмена, возмещения ущерба, назначение наказаний за имущественные и некоторые другие преступления. Закон при этом "обращает внимание лишь на различие ущерба, а с лицами обходится как с равными во всем". Напротив, при распределяющей справедливости учитывается положение человека в обществе. Ее принципом служит "геометрическая пропорция" — воздаяние по достоинству и заслугам. Применяется распределяющая справедливость в политических отношениях, при выдвижении на должности, назначении наказаний за преступления против чести и достоинства. Например, если ударит начальник, то ответный удар наносить не следует, если же ударят начальника, то следует не только ударить, но и подвергнуть каре.

Большое значение Аристотель придавал размерам и географическому положению государства. Его территория должна быть достаточной для удовлетворения потребностей населения и одновременно легко обозримой. Число граждан следует ограничить так, чтобы они "знали друг друга". Политическим идеалом Аристотеля

был самодостаточный экономически обособленный полис. Наилучшие условия для совершенного государства создает умеренный климат Эллады.

Концепция Аристотеля служила теоретическим оправданием привилегий и власти землевладельческой аристократии. Несмотря на его заверения в том, что демократия и олигархия в политии смешаны "по половине" и даже с "уклоном в сторону демократии", аристократические элементы в государстве получили явное преобладание.

Участие народа в управлении обставлено здесь такими оговорками, которые практически лишают его возможности решать государственные дела. Свободнорожденные, не обладающие богатством или добродетелью, не допускаются к занятию высших должностей. Аристотель соглашается предоставить им право участвовать в совещательной и судебной власти, но с условием, что у народной массы не будет решающего голоса.

В качестве примеров смешанного государственного строя в "Политике" названы аристократическая Спарта, Крит, а также "прародительская" демократия, введенная в Афинах реформами Солона.

Правовая теория Аристотеля была подчинена тем же идеологическим целям, что и учение о государстве. Право он отождествляет с политической справедливостью, подчеркивая тем самым его связь с государством как моральным общением между свободными гражданами. Вне политического общения права не существует. "Люди, не находящиеся в подобных отношениях, не могут и иметь относительно друг друга политической справедливости". Право отсутствует поэтому в отношениях господ и рабов, отцов и детей, при деспотической власти.

Политическое право делится на естественное и условное (установленное). "Естественное право — то, которое везде имеет одинаковое значение и не зависит от признания или непризнания его. Условное право то, которое первоначально могло быть без существенного различия таким или иным, но раз оно определено [это безразличие прекращается]". Предписания естественного права Аристотель нигде специально не перечисляет. По смыслу его концепции "от природы" существуют и соответствуют этим предписаниям семья, рабство, частная собственность, война греков с варварами и др. Под условным правом он понимает законы, установленные в государстве, включая сюда как писаные законы, так и неписаное обычное право. Естественное право стоит выше закона; среди законов важнее неписаные, основанные на обычае.

Аристотель подчеркивал, что постановления народного собрания и правителей не являются законами в собственном смысле слова и не должны содержать предписаний общего характера. "За-

кон должен властвовать над всем; должностным же лицам и народному собранию следует предоставить обсуждение частных вопросов".

Направленная против учений рабовладельческой демократии, аристотелевская концепция была призвана умалить значение писаных законов, подчинить их нормам обычного права и предустановленной, как считал Аристотель, в природе справедливости. "Законы, основанные на обычае, имеют большее значение и касаются более важных дел, нежели законы писаные", — утверждал философ.

Политико-правовая теория Аристотеля суммировала развитие взглядов землевладельческой аристократии в Древней Греции. По мере проникновения частной собственности и рабовладельческих отношений в земледелие идеологи полисной знати последовательно перешли от традиционных воззрений к признанию экономической роли рабства, правовых методов регулирования общественной жизни ("Законы" Платона), к апологии частной собственности и равенства граждан перед законом в сфере имущественных отношений (в "Этике" Аристотеля). Выше этого подняться они не могли. Аристократия, связанная с полисной системой землевладения, способна была удержать господствующие позиции лишь при условии сохранения натурального хозяйства, "умеренной", или "средней", собственности и патриархальных полисных традиций и обычаев в сфере управления. Аристотель не случайно повторял за Платоном, что для аристократии, обладающей "избытком добродетели", законы не нужны.

§ 5. Политические и правовые учения в период упадка древнегреческих государств

С середины IV в. до н. э. древнегреческие государства попадают в зависимость от Македонии и приходят в упадок. Рамки полисной системы, сложившейся в классический период истории Древней Греции, оказались слишком тесными для рабовладельческих отношений. Развитие рабовладения требовало создания крупных военно-бюрократических монархий наподобие Македонии. С походов Александра Македонского начинается период эллинизма — период греческой экспансии на Восток и образования обширных государств как переходной ступени к рабовладельческой империи. Во II в. до н. э. Греция была завоевана Римом.

Кризис полисных учреждений и утрата государствами независимости породили среди граждан настроения упадничества, неуверенности, аполитизма. Эллинистические монархии представлялись свободному греку, воспитанному в полисных традициях, настолько громадными, что он ощущал себя беспомощным и неспособным по-

влиять на исход общественных событий. В сознании рабовладельческих кругов начинает процветать индивидуализм; проповедь морального освобождения соседствует с преклонением перед государством, с обожествлением личности монарха. Теоретическое изучение политики деградирует, уступая место моральным наставлениям или религиозной мистике. Сравнительно новыми в политической теории того времени были идеи космополитизма, мирового господства и всемирной монархии.

В социально-политической теории идеи рабовладельческой демократии отстаивал *Эпикур* (341—270 гг. до н. э.). Как и другие сторонники демократического правления, он полагал, что законы и государство существуют не от природы, а по установлению. Справедливость не существует сама по себе; это — договор о том, чтобы не причинять вред и не терпеть вреда, заключенный при общении людей и всегда применительно к тем местам, где он заключается. Право и государство суть продукты договора, результат соглашения.

Следуя релятивистским взглядам на общественные установления, Эпикур настойчиво подчеркивал относительный и условный характер справедливости, воплощенной в законах различных государств. "В применении к особенностям места и обстоятельств справедливость не бывает для всех одна и та же". Его учение отрицает всякую возможность существования естественного права, которое предшествовало бы договору. О естественном праве, по его мнению, можно говорить лишь применительно к договору, который служит пограничной чертой, разделяющей то время, когда люди жили, подобно животным, не имея законов, и эпоху общественной, государственной жизни. Эпикур относил договор о взаимной пользе, по-видимому, одновременно и к естественным явлениям, и к искусственным образованиям.

Воззрения Эпикура отличались от предшествующих учений демократии призывом избегать политической деятельности. Счастье человека он усматривал в отсутствии страданий, в полной невозмутимости или безмятежности духа. Для достижения этой цели философ предлагал устраниться от общественных дел, обрести независимость от общества и посвятить жизнь моральному самосовершенствованию. Своих последователей он учил "жить незаметно". Эти положения Эпикура, переносившие центр тяжести общественной теории в область морали, выражали крайний индивидуализм и безразличие к политике, которые были характерны для идеологии рабовладельческой демократии в период эллинизма.

Против философии Эпикура выступили *стоики.* Термин "стоицизм" происходит от слова "стоя" (колоннада, галерея) — от названия портика в Афинах, где преподавал основатель школы Зенон Китайский (ок. 336 — ок. 264 гг. до н. э.).

Стоики явились продолжателями платоновско-аристотелевской линии в философии. Мироздание, согласно их взглядам, управляется судьбой, высшим божественным разумом. В мире царит строжайшая необходимость, исключающая свободу воли. Человеку не остается ничего другого, как добровольно подчиниться неотвратимой судьбе. Того, кто повинуется ей, судьба ведет, а непокорного тащит. Судьба в учении стоиков отождествляется с божественным естественным законом.

Вслед за Аристотелем стоики утверждали, что общественные установления и государство коренятся в природе, что человек от природы склонен к общению. Отражая изменения в государственной жизни современного им общества, стоики истолковали эти положения Аристотеля расширительно. Они отказались от узкополисной трактовки общественной жизни. Естественное право мыслилось ими как универсальный, общемировой закон, государство — как мировое сообщество. В духе космополитических представлений того времени Зенон из Китая учил, что всех людей должно считать гражданами одного государства.

В противоположность эпикурейцам последователи стоицизма не отрицали общественную деятельность. Благо государства ценилось ими выше, чем благо индивида. Доводя до предела эту мысль, навеяную идеями Платона и Аристотеля, стоики заявляли, что добродетельный человек не остановится перед тем, чтобы принести себя в жертву государству.

В философии и этике стоицизма нашли свое преломление взгляды аристократической верхушки рабовладельческого общества периода образования эллинистических монархий. Религиозные искания стоиков, их призывы покориться судьбе оказались в то же время созвучными настроениям, охватившим широкие круги древнегреческого общества в условиях его кризиса.

Под влиянием стоицизма сформировалась концепция *Полибия* (примерно 200—120 гг. до н. э.), последнего крупного политического мыслителя Древней Греции. Основной мотив написанной им "Истории" в 40 книгах — путь римлян к мировому господству.

Истолкование исторического процесса у Полибия опирается на представления стоиков о циклическом развитии мира. Он исходит из того, что общественная жизнь существует от природы и направляется судьбой. Подобно живым организмам, всякое общество проходит состояния возрастания, расцвета и, наконец, упадка. Завершаясь, этот процесс повторяется сначала. Развитие общества Полибий трактует как бесконечное движение по кругу, в ходе которого "формы правления меняются, переходят одна в другую и снова возвращаются".

Круговорот политической жизни проявляется в последовательной смене шести форм государства. Первой возникает *монархия* —

единоличное правление вождя или царя, основанное на разуме. Разлагаясь, монархия переходит в противоположную ей форму государства — в *тиранию.* Недовольство тиранами приводит к тому, что благородные мужи свергают при поддержке народа ненавистного правителя. Так устанавливается аристократия — власть немногих, преследующих интересы общего блага. Аристократия в свою очередь постепенно вырождается в *олигархию,* где правят немногие, используя власть для стяжательства. Своим поведением они возбуждают недовольство толпы, что неизбежно приводит к очередному перевороту. Народ, не веря больше в правление царей или немногих, возлагает заботы о государстве на самого себя и учреждает *демократию.* Ее извращением является *охлократия* (господство черни, толпы) — худшая форма государства. "Тогда водворяется господство силы, а собирающаяся вокруг вождя толпа совершает убийства, изгнания, переделы земли, пока не одичает совершенно и снова не обретет себе властителя и самодержца". Развитие государства возвращается тем самым к своему началу и повторяется, проходя через те же ступени.

Преодолеть круговорот политических форм способен только мудрый законодатель. Для этого ему необходимо, уверял Полибий, установить смешанную форму государства, сочетающую начала монархии, аристократии и демократии, чтобы каждая власть служила противодействием другой. Такое государство "неизменно пребывало бы в состоянии равномерного колебания и равновесия". Исторические примеры смешанного строя Полибий нашел в аристократической Спарте, Карфагене, на Крите. При этом он особо выделял политическое устройство Рима, где представлены все три основных элемента: монархический (консулат), аристократический (сенат) и демократический (народное собрание). Правильным сочетанием и равновесием этих властей Полибий и объяснял могущество римской державы, покорившей "почти весь известный мир".

Теоретические взгляды Полибия на развитие государства противоречили его же собственным наблюдениям над конкретными фактами из истории возникновения различных видов государственной власти. Его построения, как и предшествующие теории "смешанного государства" (Платона, Аристотеля), были призваны обосновать господство аристократии. Творивший в эпоху утраты греческими полисами независимости, Полибий выступал с аристократических позиций проримской ориентации и призывал греков подчиниться завоевателям.

Политическая концепция Полибия послужила одним из связующих звеньев между политико-правовыми учениями Древней Греции и Древнего Рима.

§ 6. Заключение

В античной Греции философия стала мировоззренческой основой политических и правовых учений. Это предопределило постановку таких вопросов, как причины возникновения государства и законов, их взаимодействие и общие закономерности развития. Теоретический подход к изучению политики и права в древнегреческих учениях отделяется от практико-прикладных описаний техники государственного управления. Всякое действительное знание, в том числе и политическое, утверждал Аристотель, имеет дело с общим и существующим по необходимости. Вот почему "мудрость и искусство управлять государством не будут тождественны". Следуя этому идеалу истинного знания, философы стремились оформить свои взгляды на государство и право в виде политической теории, преобразовать их в единый комплекс взаимосвязанных понятий и доказательств. Именно у древнегреческих философов мы находим первые в истории определения государства и закона, классификации форм государственной власти, концепции перехода от одного политического устройства к другому.

Громадное влияние на последующее развитие политико-правовой идеологии оказало учение Платона. Под его воздействием складывались философские и социально-политические взгляды Аристотеля, стоиков, Цицерона и других представителей античной политической мысли. Выдвинутые Платоном идеи "правления философов" и "мудрых законов" были восприняты многими мыслителями эпохи Просвещения.

Платоновский проект общности имущества активно обсуждали ранние представители коммунизма — Т. Мор, Т. Кампанелла и др. На этом основании некоторые исследователи называли Платона "родоначальником коммунизма". В действительности платоновские построения не содержат коммунистического идеала, ибо общность имущества у него распространяется лишь на узкую прослойку стражей-правителей и не составляет экономической основы проектируемого общественного строя. Истолкование его доктрины в качестве коммунистической является таким же анахронизмом, как и попытки обнаружить в ней идейные истоки современного тоталитаризма.

Далеко за пределы античности вышло влияние политико-правовых идей Аристотеля.

Широкое распространение в последующей политической мысли получило предложенное им определение государства как объединения граждан ради общего блага. Взятое вне своего контекста, оно оказалось весьма удобным, поскольку позволяло защищать различные социальные интересы. Оставалось только уточнить, кого

следует включать в состав граждан и что нужно понимать под общим благом.

В политическую идеологию Средневековья и Нового времени из аристотелевского учения перешли классификация форм государства, положения о причинах смены политических состояний, смешанном государственном устройстве. Представления Аристотеля о естественном и условном праве дали мощный толчок развитию естественно-правовых концепций.

Античная политико-правовая идеология сделала первые шаги по осмыслению политической свободы. Государство и законы в Древней Греции начинают рассматриваться как установления, созданные самим человеком и призванные служить его интересам. Подобного рода представления, однако, относились только к свободным гражданам государства и сопровождались обоснованием подневольного положения рабов. Расширение гражданских свобод в Античном мире происходило за счет развития рабовладельческих отношений.

ГЛАВА 4

Политические и правовые учения в Древнем Риме

§ 1. Введение

Социально дифференцированное общество складывалось в Италии уже в VIII в. до н. э. Временем основания города Рима считается 753 г. до н. э. Противоречия и конфликты патрициев и плебеев привели к окончательному оформлению государства (реформы царя Сервия Туллия) в IV в. до н. э. В том же веке после изгнания царя Тарквиния Гордого была учреждена республика. Значительная часть римской истории — завоевательные войны, в результате которых под власть Рима в III—II вв. до н. э. перешли весь Апеннинский полуостров, Британия, большая часть Западной Европы, Малой Азии, Северной Африки. В 146 г. до н. э. Риму была подчинена Греция.

Гигантское расширение границ Римской республики во II—I вв. до н. э. привело к кризису существовавшего государственного устройства. В процессе завоевательных войн Рима возрастали численность рабов и их эксплуатация не только в домашнем хозяйстве, но и в рудниках, каменоломнях, плавильнях, на грандиозных стройках. В Сицилии, в Малой Азии, а затем и в Италии происходили большие восстания рабов. Нарастало недовольство союзников, италиков, покоренных народов, пытавшихся отложиться от Рима. Во II в. до н. э. в Риме началось движение крестьян за аграрные законы, за наделение землей свободного крестьянства (реформы братьев Гракхов). Серьезной проблемой становились пролетаризация части населения, выступления пролетариев под лозунгами "хлеба и зрелищ". Рабовладельческая республика с трудом справлялась с управлением громадными территориями, со смутами, гражданскими войнами, с восстаниями и волнениями рабов, крестьян, пролетариев, населения подвластных областей. Диктатура, бывшая до того временной и чрезвычайной, в I в. до н. э. становится частой и даже пожизненной (военная диктатура Суллы). Различные политические деятели и группировки их сторонников на словах защищали республику, на деле же боролись между собой за право ее уничтожить. В 27 г. до н. э. Сенат поднес Октавиану титул "Август" ("Божественный"); установился *принципат ("принцепс сенатус"* — первый сенатор, тот, кто выступает в Сенате первым,

предопределяет его решение). Формально сохранялись республиканские учреждения, но император (почетный военный титул принцепса) бесконтрольно и самодержавно управлял Римской империей через республиканские магистратуры, бурно растущий аппарат чиновничества и армию. Были проведены некоторые реформы и приняты военные меры для ослабления социальной напряженности, подавления гражданских и союзнических восстаний и войн.

В 284 г. император Домициан повелел именовать себя "Доминус" ("господин"). Римское государство стало *доминатом* — неограниченной монархией с громадным военно-бюрократическим аппаратом. Трудность управления обширным государством и военные обстоятельства привели к разделению Римской империи (395 г.) на Восточную и Западную. Западная Римская империя просуществовала до 476 г., Восточная (Византия) — до 1453 г.

Политико-правовая идеология Древнего Рима (как и римская философия вообще) складывалась под сильным влиянием философии Античной Греции. В 146 г. до н. э., когда оформлялось включение Греции в состав Римской державы, Рим посетили греческие философы, оставившие глубокий след в сознании образованной части общества. Изучение классических произведений различных философских школ стало важнейшей и обязательной частью обучения состоятельных римлян, а знание греческого языка было признаком образованного человека. Даже те, кто сетовал на засилье чужеземной греческой культуры, выписывали из Греции учителей философии и других наук или сами ездили обучаться в Грецию.

Особенное влияние на умы ученых римлян произвела философия стоиков с ее общечеловеческой этикой и космополитическими идеями, соответствующими "всемирному" характеру тогдашней Римской империи.

Мыслители Древнего Рима, порой намеренно подчеркивая сходство своих идей с идеями Платона, Аристотеля, стоиков или Полибия, внесли немало нового в развитие политической и правовой идеологии.

§ 2. Политико-правовое учение Цицерона

Марк *Туллий Цицерон* (106—43 гг. до н. э.) был государственным деятелем, активным политиком, оратором, юристом, философом, писателем. Он жил в бурный период истории, когда в острой борьбе за власть различных диктаторов, триумвиров, заговорщиков Римская республика претерпевала углубляющийся кризис и по тенденции сменялась единовластием императора. Цицерон был убежденным сторонником сохранения и укрепления "сенатской республики", основанной на "заветах предков".

Политико-правовое учение Цицерона сложилось под сильным влиянием греческой философии. Свои основные труды он назвал "О республике" (De republica; чаще переводится "О государстве") и "О законах" (De legibus); оба произведения написаны в форме диалогов. Явное подражание Платону подчеркивается и названиями этих произведений, и формой изложения. Но Цицерон — самобытный мыслитель, не только излагавший ряд идей греческих авторов, но и полемизировавший с ними, и, главное, стремившийся выразить в политической и правовой философии острые проблемы своей страны и эпохи, построить практически осуществимую и актуальную теорию. Литературное наследие Цицерона обширно. Он писал не только о политике и философии, но и об ораторском искусстве, о природе богов, о благе и зле, оставил сборники своих речей (наиболее знаменита обличительная речь против Катилины). Цицерона нередко упрекали за эклектицизм, за частое изменение взглядов. Тем не менее в истории философии и истории политических и правовых учений он остался одним из виднейших (если не самым видным) мыслителей Древнего Рима.

Цицерону принадлежит знаменитое определение государства как дела народного (res publica est res populi): "Государство есть достояние народа, а народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов".

Это определение имеет ряд существенных достоинств. Во-первых, в понятие государства включено понятие народа как особой общности людей; во-вторых, народ не отождествляется с "демосом", способным переродиться в "охлос", а рассматривается как духовная и социальная общность людей, соединенных едиными представлениями о праве и общими интересами; в-третьих, наконец, право рассматривается не как "веление государства", "признак государственной власти", а как основа объединения народа, "достоянием" которого является государство.

В эпоху Цицерона термин "res publica" юридически означал имущество ("res"), находящееся в общем, всенародном пользовании римской гражданской общины (civitas Romana). Можно заметить, что к Римскому государству того времени это определение не подходило хотя бы потому, что границы Римского государства вышли далеко за пределы первоначальной римской общины, а население самого Рима все больше распадалось на враждебные и борющиеся политические группировки, имеющие разные понятия о праве и противоположные интересы.

Тем не менее данное Цицероном определение государства (точнее — "республики") оставило глубокий след в истории политической мысли. Уже христианские авторы, отвергавшие языческую фи-

лософию, утверждали, что это определение настолько хорошо, что оно подходит только к церкви (см. далее § 5). Политические теоретики Нового времени (Боден, Гроций и др.) либо брали это определение за основу собственного понятия государства, либо именовали республикой правильно устроенное государство, основанное на правовой общности граждан (Кант).

Цицерон придавал важное значение государственному устройству. Причиной объединения людей в государство он называл врожденную потребность жить вместе. Следуя Полибию, Цицерон писал о видах государственного устройства (монархия, аристократия, демократия) и о неизбежности их вырождения: "Все виды государственного устройства, упомянутые выше, легко превращаются в свою порочную противоположность, — вследствие чего царь оказывается властелином, оптиматы кликой, народ изменчивой толпой". Вслед за Полибием, за сто лет до этого воспевшим Римскую республику, Цицерон пишет о смешанном государственном устройстве как о наиболее стабильном и прочном. "Из трех указанных видов государственного устройства, — писал Цицерон, — самым лучшим является царская власть, но царскую власть превзойдет такая, которая будет образована путем равномерного смешения трех наилучших видов государственного устройства. Ибо желательно, чтобы в государстве было нечто выдающееся и царственное, чтобы одна часть власти была уделена и вручена авторитету первенствующих людей, а некоторые дела были предоставлены суждению и воле народа".

Цицерон писал, что прочность государства зависит от его устройства и от незыблемости законов — "подобно тому, как магистратами руководят законы, так народом руководят магистраты; магистрат — это закон говорящий, а закон — это безмолвный магистрат". Однако, рассуждал Цицерон, не всякие законы и установления могут считаться правом. Справедливости противоречат законы тиранов, законы, установленные в расчете на выгоду. "Если бы права устанавливались повелениями народов, решениями первенствующих людей, приговорами судей, то существовало бы право разбойничать, право прелюбодействовать, право предъявлять подложные завещания, — если бы права эти могли получить одобрение голосованием или решением толпы".

Источник законов и права Цицерон искал в природе человека и общества, так как вне семьи, гражданской общины, государства люди существовать не могут. Вслед за стоиками он рассуждал о божественном законе разума, образующем единую для всех справедливость: "Закон есть заложенный в природе высший разум, — писал Цицерон, — велящий нам совершать то, что следует совершать, и запрещающий противоположное... Закон есть решение, отличающее справедливое от несправедливого и выраженное в соот-

ветствии с древнейшим началом всего сущего — природой, с которой сообразуются человеческие законы, дурных людей карающие казнью и защищающие и оберегающие честных".

Нетрудно заметить, что справедливость Цицерон определял как отсутствие несправедливости. Это, действительно, так — Цицерон порицал как несправедливые ряд законов его времени — таковы земельные и хлебные законы некоторых трибунов, обострявшие раскол римской общины, закон, дававший диктатору Сулле право без суда казнить граждан[1], любые законы, ослабляющие единство римского народа. Цицерон был убежденным сторонником "сенатской республики", основанной на солидарности римского народа: "Наилучшим является государственный строй, оставленный нам предками". Периодом процветания Римского государства, основанного на единстве народа, Цицерон считал период примерно от соглашения патрициев и плебеев (V в. до н. э.) до выступлений крестьянства за аграрную реформу (II в. до н. э.). Стремления и смерть трибуна Тиберия Гракха, писал Цицерон, "разделили единый народ на две части". Это разделение усилилось из-за несогласий в Сенате, из-за диктаторов и мятежных триумвиров.

Жизнь Цицерона закончилась трагично. Блестящий оратор и активный политический деятель периода становления "цезаризма" был казнен по приказу одного из претендентов на высшую власть, вскоре тоже павшего на поле политической борьбы.

§ 3. Правовые и политические идеи римских юристов

Юриспруденция в Древнем Риме развивалась в периоды принципата и домината в связи с увеличением числа сделок, споров, исков, судебных решений. Римские юристы давали консультации по вопросам права, издавали учебники и комментарии римского права, преподавали в учебных заведениях. Консультации юристов по спорным вопросам обычно принимались судами и влияли на решение дел.

Рассвет римской юриспруденции относится к II—III вв. Юристы Папиниан, Павел, Гай, Ульпиан, Модестик и некоторые другие занимали высокие должности; сборники их суждений и даже учебники (Институции Гая 143 г.) были источниками права.

[1] Противоречия эпохи выразились в том, что и Цицерон по существу обвинялся в том же: удостоенный звания "Отец отечества" за подавление заговора Каталины и спасение республики, он вскоре был осужден за незаконные казни участников того же самого заговора и даже был вынужден отправиться в изгнание до очередной перемены власти.

В V в. императоры придали юридическую силу сочинениям некоторых юристов, а в VI в. выдержки из сочинений юристов были включены в Дигесты Юстиниана.

При решении частных дел римские юристы избегали обобщений и общих определений. "Всякое определение в гражданском праве опасно: редко бывает, чтобы оно не могло быть опрокинуто", — писал Яволен Приск. Поэтому в их трудах нет определений таких понятий гражданского права, как собственность, договор, сервитут, иск и т. п. Однако в их трудах немало общетеоретических положений, оказавших заметное влияние на развитие современной им и последующей общей теории и философии права.

К ним относится общее определение права: "Право есть наука о добром и справедливом"[1]. "Предписания права суть следующие: жить честно, не чинить вред другому, каждому воздавать то, что ему принадлежит".

Право они делили на публичное и частное. Публичное право относится к положению Римского государства, к общественной пользе: частое право относится к пользе отдельных лиц.

Частное право юристы делили на три части. Оно включает *естественное право* (ius naturale), присущее не только человеческому роду, но и всем животным (сюда относятся брак, продолжение рода, воспитание детей); *право народов* (ius gentium), т. е. право, которым пользуются все народы (сюда относятся война, разделение народов, основание царств, разделение имущества, купля и продажа, рабство и освобождение от рабства и др.). Третья часть — *цивильное право,* то право, которое каждый народ установил для себя, собственное право государства, что-то добавляющее или исключающее из общего права (естественного права и права народов).

Заметное влияние на эту классификацию, согласно которой "по естественному праву все рождаются свободными", оказала философия стоиков, популярная в Риме того времени. Однако признание естественной свободы всех людей вовсе не означало отрицания или осуждения рабства. "Основное деление, относящееся к праву лиц, заключается в том, что люди суть или свободные, или рабы, — писали римские юристы. — ...Рабство есть установление права народов, в силу которого лицо подчинено чужому владычеству вопреки природе".

В трудах римских юристов разработан ряд важнейших положений общей теории права. Это, прежде всего, положение о нормативной сущности права. "Закон есть общее (для всех) предписание, — писал Папиниан, — решение опытных людей, обуздание

[1] Вариант перевода: "Право есть гармонический порядок интересов и улажения их столкновений". *Коркунов Н. М.* История философии права. СПб., 1908. С. 68.

преступлений, совершаемых умышленно или по неведению, общее (для всех граждан) обещание государства".

Юристы Ульпиан, Цельс, Помпоний утверждали: "Права[1] устанавливаются не для отдельных лиц, а общим образом... Права не устанавливаются исходя из того, что может произойти в единичном случае... Ибо право должно быть главным образом приспособлено к тому, что случается часто и легко, а не весьма редко".

Большое внимание римские юристы уделяли источникам (формам) права. Они писали, что цивильное право происходит из законов, плебисцитов, сенатусконсультов, декретов принцепсов, мнений мудрецов, решений преторов. К источникам права относится также обычай: "Обычай является лучшим толкователем закона"; обычаем следует руководствоваться в случаях, когда не имеется писаного закона.

К основному источнику публичного права Ульпиан относил решения принцепса (императора): "То, что решил принцепс, имеет силу закона, так как народ предоставил принцепсу всю свою высшую власть и мощь... Таким образом, то, что император постановил путем письма и подписи или предписал, исследовав дело, или вообще высказывал, или предписал посредством эдикта, является законом". При этом сам император (принцепс) ставился выше действующих законов: "Принцепс свободен от (соблюдения) законов".

Творчество римских юристов оказало сильное влияние на правовую и политическую мысль Европы. Труды римских юристов изучали, комментировали и преподавали юристы Средних веков. Тогда же, защищаясь от притязаний католической церкви на светскую власть, императоры ссылались на суждения Ульпиана об источниках публичного права. Рецепция римского права повлияла на законодательство и правовую идеологию стран континентальной Европы; ряд положений, разработанных римскими юристами, нашел воплощение во французском Гражданском кодексе 1804 г. (кодекс Наполеона) и теоретическое развитие в доктрине юридического позитивизма XIX в. (см. гл. 18, 21).

§ 4. Политические и правовые идеи первоначального христианства

В I в. в Римской империи сложилась и стала распространяться новая религия — христианство. В развитии организации христиан обычно различаются два этапа: "апостольская церковь" (примерно I—II вв.) и пришедшая ей на смену (примерно во второй половине II в.) "епископальная церковь".

[1] "Права" здесь (и далее) означают "нормы права".

В произведениях раннехристианской литературы (Откровение Иоанна — "Апокалипсис") осуждались рабовладельческий Рим — "великий город, царствующий над земными царями", римские императоры (особенно "зверь-антихрист Нерон" — гонитель христиан), цари, вельможи, тысяченачальники, богатые, купцы. Христиане мечтали об уничтожении "великой блудницы вавилонской" — Римской империи, которую они называли "царством дьявола", "дьявольским миром зла и насилия".

Христиане ждали пришествия мессии, Христа — избавителя, божьего посланника, который в схватке со "зверем-императором" сокрушит царство зла, повергнет угнетателей в "геенну огненную". Затем установится обещанное пророками тысячелетнее царство, обитатели которого "не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной".

В ожидании мессии проповедовались смирение и непротивление злу насилием: "Никому не воздавайте злом за зло", "любите врагов ваших, благотворите ненавидящих вас. Благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас. Ударившему тебя по щеке подставь и другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку". Вместе с тем в произведениях христианской письменности сохранились намеки на вооруженные отряды христиан ("Не мир я принести пришел, но меч"), на их боевые схватки с римскими оккупантами ("Имя же им — легион"). Главное же — ожидание скорого, с сегодня на завтра, пришествия мессии: "Се, гряду скоро, и возмездие мое со мною, чтобы воздать каждому по делам его".

В ожидании скорого пришествия мессии христиане стремились обособиться от царства зла в своих общинах. Не было духовенства, предметов культа, обрядов. Верующие отдавали общине свое имущество, за общий счет устраивались общественные трапезы. Связь между общинами поддерживали странствующие проповедники (апостолы), не имевшие привилегий. Община кормила апостола несколько дней, после чего он должен был либо идти дальше, либо работать вместе с другими: "Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь".

В христианском учении в религиозной форме были выражены некоторые общечеловеческие нормы нравственности. "И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними", — говорится в Новом завете. Там же содержатся заповеди: не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не прелюбодействуй, не пожелай чужого, люби ближнего, как самого себя. В Новом завете содержится осуждение богатых: "Удобнее верблюду (канату) пройти сквозь игольное ушко, нежели богатому войти в Царствие Божие".

В I—II вв. сеть христианских общин раскинулась по всей Римской империи. Ряды приверженцев новой религии, дававшей духовное утешение и надежду, неуклонно росли. Со II в. христианские

общины пополнялись выходцами из имущих и образованных слоев общества. Богатые и честолюбивые люди по-своему ощущали и переживали гнет Римской империи, всеобщую апатию и деморализацию, тоже искали духовного утешения и освобождения. Это привело к изменению социального состава, организационных принципов и идеологии христианских общин. Эволюция христианства предопределялась разочарованием в надеждах на скорый приход мессии.

К середине II в. в христианстве берет верх то направление, которое делало упор на мистические стороны учения. Складывается отделенный от массы верующих церковный аппарат. Руководство общинами переходит в руки епископов, пресвитеров, дьяконов, образовавших стоящий над верующими клир (духовенство). Епископы различных общин установили между собой прочные связи; таким образом была создана вселенская церковь. "Вне церкви нет спасения", "без епископа нет церкви", "на епископа должно смотреть, как на самого Господа", — учило духовенство.

Присвоив монопольное право проповедовать и толковать христианское учение, духовенство разработало сложную систему обрядов, служб, догм, используя ряд положений других религий (например, митраизма) и философских школ (например, стоиков, гностиков). Общие трапезы были заменены причащением, апостолы — слугами и гонцами епископов, равенство верующих — противоположностью между клиром и мирянами.

В христианской литературе II—III вв. большое место занимает апологетика. Первоначальное осуждение императорской власти уже во II в. свелось к религиозной оппозиции насаждавшемуся властью культу императоров, требованию поклоняться им, как богам. "Отдавайте кесарю кесарево, а Божие — Богу", — дальше призыва уклоняться от официального культа императоров, исправно уплачивая, однако, подати, церковь не шла.

В то же время эта оппозиционность компенсировалась призывами подчиняться властям и начальствам: "Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению"; "Бога бойтесь, царя чтите. Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым"; "Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу. Не с видимою только услужливостью... но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души. Служа с усердием, как Господу, а не как человекам".

С IV в. императоры уже вынуждены считаться с церковью и даже искать у нее поддержки. При императоре Константине христианство было объявлено равноправной с другими религиями (313 г.), а затем господствующей (324 г.) религией.

Эволюция христианства сопровождалась ожесточенной борьбой между церковью и различными *ересями* (ересь — вероучение, основанное на некоторых общих с официальной церковью догматах, но оппозиционное, отличное от церковного).

Так, во второй половине II в. в Малой Азии возникла секта монтанистов, продолжавших проповедовать ненависть к Римской империи, предвещать близкое пришествие мессии, конец мира зла и насилия, установление тысячелетнего царства. В общинах монтанистов сохранялись общие трапезы, демократические порядки раннехристианских общин.

Тогда же возникли антицерковные секты гностиков ("гносис" — знание), соединявшие ряд положений христианства с учением о "логосе" в духе философии неоплатонизма и стоиков. Некоторые гностики (Зпифан) учили, что общественное неравенство противоречит божественному закону справедливости". "Бог не делает различия между богатым и бедным и правителем народа, между неразумными и разумными, женщинами и мужчинами, свободными и рабами... ибо никто не может отнять у своего ближнего его долю света, чтобы самому наслаждаться двойной". Божественному закону справедливости Эпифан противопоставлял человеческий закон, учредивший частную собственность.

Еретики широко использовали апелляцию к текстам писания, отвечавшим настроениям масс. С IV в. в Северной Африке возникло движение рабов, колонов и свободных бедняков, называвших себя агонистиками (борцы, воины Христовы). Вооруженные дубинами (ибо, согласно писанию, "все, взявшие меч, мечом погибнут"), агонистики нападали на усадьбы богачей, уничтожали кабальные документы, убивали владельцев латифундий или заставляли их работать на мельницах и в каменоломнях ("если кто не хочет трудиться, тот и не ешь"). Епископы писали, что "по их решению и приказу рабы и господа менялись положениями".

§ 5. Зарождение теократических доктрин. Августин Блаженный

Признание христианства государственной религией не исключало того, что между императорской властью и церковью временами возникали трения. С одной стороны, императоры не были чужды взгляда на священников как на своих чиновников, обязанных исполнять императорские веления; порой императоры притязали на авторитарные решения даже и чисто религиозных вопросов. С другой стороны, духовенство, сильное своей организацией и идейным влиянием, отнюдь не желало превращаться в послушных исполнителей велений светской власти. Более того, церковь притя-

зала не только на полную независимость в религиозных делах, но и на участие в политической власти, требуя помощи государства в насаждении христианства, в борьбе с ересями, в умножении и охране церковных богатств.

Притязания церкви на участие в государственной власти обосновывались так называемыми *теократическими теориями.*

Заметной вехой в развитии политико-правовой идеологии христианской церкви этого периода было учение гиппонского (Северная Африка) епископа *Аврелия Августина* (354—430), прозванного православной церковью "Блаженный", а католической — признанного святым и учителем церкви.

Аврелий Августин, как и другие епископы и выдающиеся церковные авторы первых веков христианства, считается одним из "отцов церкви". Он современник раздела Римской империи на Западную и Восточную (395 г.), захвата и разграбления Рима вестготами (410 г.), еретических движений в Северной Африке и в других частях Римской империи. В его трудах изложены основные положения теократической доктрины, оказавшей глубокое и долговременное воздействие на политико-правовое учение церкви.

В произведении "О граде божием" Августин писал, что в мире существуют два государства: "божий град" (церковь) и "град земной" (государство). Церковь "странствует по земле, имея цель на небе", "церковь и теперь есть царствие небесное". Только к ней подходит определение государства, данное Цицероном, так как лишь в церкви — право и общая польза, истинная справедливость, мир и покой. К граду божию принадлежит первый праведник — Авель. Основателем града земного был братоубийца Каин; государство — создание человеческое, его цель — временная, оно создано насилием, держится принуждением: "При отсутствии справедливости что такое государства, как не большие разбойничьи шайки, так же как и самые разбойничьи шайки что такое, как не государства в миниатюре".

Оправдание государства в том, утверждал Августин, что оно поддерживает земной, временный порядок, причем и тут государства разные: есть два вида земных царств.

Одни — организации насилия и разбоя, они начинаются с братоубийцы Каина, продолжаются братоубийцей Ромулом, олицетворяют грех, несправедливость, насилие, "общество нечестивых". Другие царства — это "христианские государства", власть которых основана на заботе о подвластных.

Августин — один из первых церковников, призывавших насильственно приобщать к христианской церкви, вооруженным путем искоренять ереси. Он настаивал на присылке в Африку войск для подавления агонистиков: "Дерзость мужиков восстает против их владельцев".

Проблема уничтожения еретиков и принудительного крещения неверующих занимает немалое место в трудах Августина. Насилие — не зло, если оно применяется в благих целях: отец бьет непослушных детей, Бог страданиями учит людей, люди силой удерживают того, кто падает в пропасть. В сочинении "Апология гонений" Августин утверждал, что "лучше раны, нанесенные другом, чем поцелуй врага".

Источник зла — свободная воля людей, влекущая их от единства к множеству. В делах веры это очень опасно: "Прежде чем понимать, мы должны верить". Еретики хуже отравителей, они — враги единства. Коль скоро цель христианского государства — благо, государство, если неверие не поддается убеждению, должно "принуждать людей, а не учить".

"Вы думаете, что никого не следует принуждать к правде, однако читаете у св. Луки, что господин сказал своим слугам: принуди войти всех, кого найдете"[1].

Во времена Августина большая часть населения Римской империи держалась прежних, языческих культов. Церковь тревожили и оппозиционные ей христианские секты еретиков. Поэтому Августин призывал использовать принуждение для крещения язычников и искоренения ересей: "Как же могут цари служить Господу в страхе иначе, чем воспрещая и карая в благочестивой строгости то, что противоречит велениям Господа?"

Оправдание государства, по Августину, — ив поддержании социального порядка: "Никак не следует о нем (Боге) думать, чтобы законам его провидения были чужды человеческие царства, владычество людей и их рабство". Августин выдвинул новый довод в обоснование рабства. Рабство не создано ни природой, ни правом народов — "имя рабства заслужила вина, а не природа". Источник рабства — прегрешение библейского Хама: "Грех — первая причина рабства, и это бывает не иначе, как по суду Божию, у которого нет неправды". Источник рабства отдельных людей — военный плен, причем и это имеет оправдание, поскольку войны, по учению Августина, не противоречат Божьим заповедям.

Божественным установлением являются и частная собственность, имущественное неравенство, деление на бедных и богатых. "Кто сотворил тех и других? — Господь! Богатого — чтобы помочь бедному, бедного — чтобы испытать богатого". В произведениях Августина христианское вероучение открыто приспосабливается к самым земным интересам власть имущих. "Сколько богатые обязаны Христу, который возмещает им убыток: если был у них неверный раб, Христос обращает его и не говорит ему: оставь своего господина".

[1] Эти слова — compelle intrare — "принуди войти" в Средние века сделались девизом инквизиции.

Характеризуя "христианское государство" как образец "земного града", Августин писал: "Государство лучше всего устрояется и хранится, будучи основано и связано верой и прочным согласием, когда все любят общее благо; высшее же благо есть Бог". Практически образцом этого идеала явилось рабовладельческое христианское государство, управляемое при участии духовенства, насильственно подавляющее инакомыслие, ведущее агрессивные войны. Августин дал обстоятельное толкование заповеди "не убий". Его перетолкование свелось к тому, что "ее отнюдь не преступают те, которые ведут войны по полномочию от Бога".

Теократические идеи Августина в определенной мере осуществились в Восточной Римской империи (Византии). Тесный союз церкви и государства, переплетение их механизмов создали теократическую империю, задержавшую распад рабовладельческого строя.

§ 6. Заключение

Политико-правовая идеология Древнего Рима, складывавшаяся под сильным влиянием идей греческих мыслителей, разработала ряд своеобразных конструкций, оставивших заметный след в истории политических и правовых учений. Среди них — знаменитое определение государства ("дело народа"), данное Цицероном, а также его идея о праве (законе) как связи, основе общества. Значительное влияние на обособление теории права от философии оказали логико-правовые конструкции римских юристов, разработка ими догмы права.

Совершенно исключительное значение в истории общественно-политической мысли принадлежит христианству. Сложность самого процесса становления новой мировой религии, отражение этой сложности в христианском каноне (Новый завет) обусловили и долговременное господство христианства в Европе, и возможность использования его в Средние века в прямо противоположных целях: от апологии рабства (Августин) и крепостничества (Фома Аквинский) до обоснования демократически-революционных (табориты) и даже коммунистических (Томас Мюнцер) программ.

ГЛАВА 5

Политические и правовые учения в Западной Европе в период Средних веков

§ 1. Введение

Падение Западной Римской империи (476 г.) завершило период истории Древнего мира и положило начало истории Средних веков. В странах Западной Европы периода раннего Средневековья (V—X вв.) постепенно складывался сословно-феодальный строй.

К IX—X вв. Западная Европа раздробилась на множество мелких феодальных государств, почти не зависимых от центральной власти королей и императоров. Сложились иерархическая структура землевладения, связанная с отношениями сюзеренитета и вассалитета, а также сословный строй. Каждое сословие занимало в феодальной иерархии строго определенное место, права (привилегии) и обязанности предопределялись местом в этой иерархии: от привилегированного дворянства, особенно высшего, до обремененного массой повинностей крестьянства.

Особое место в феодальном обществе Западной Европы занимала католическая церковь[1]. Церкви принадлежало около трети земель, население которых находилось от нее в феодальной зависимости. Сама церковь была организована на началах строгой иерархии. У католической церкви были свои суды, вооруженные силы; ряд норм, установленных церковью, имел юридическое значение (каноническое право).

В период феодальной раздробленности Западной Европы католическая церковь была единственной централизованной организацией, во главе которой стоял римский папа — епископ города Рима, считавшийся преемником апостола Петра, которому Христос заповедал создание церкви. Церковь играла господствующую роль в идеологии средневекового общества. Занятия философией допускались только в школах, созданных церковью, функционировавших под ее руководством и контролем, поэтому школьное (схоластичес-

[1] Католическая (западная) церковь обособилась от православной (восточной) в результате разделения церквей в 1054 г.

кое) знание и образование были богословскими от начала до конца. Высшим источником истины признавалось Священное писание, тексты которого были исходным пунктом и важнейшим аргументом в схоластических рассуждениях, причем схоластика ориентировалась даже не столько на Священное писание, сколько на догматы официального вероучения католической церкви, опирающиеся на строго определенные и истолкованные тексты, а также на церковное предание (сочинения отцов церкви, решения вселенских и некоторых поместных соборов).

Идеологическое господство религии и церкви обусловило то обстоятельство, что основные направления политико-правовой идеологии феодального общества Западной Европы выступали в религиозном облачении. Идеологи господствующих сословий ссылками на Библию стремились обосновать сословное неравенство, привилегии феодалов, зависимое положение крестьян. Этой цели служили тексты о "покорности рабов своим господам", "богоустановленности власти", "непротивлении злу насилием", содержащиеся в Новом завете. Крестьянство и горожане свой протест против феодального строя выражали в еретических движениях.

§ 2. Теократические теории

Католическая церковь, возглавляемая римским папой, притязала на участие в политической власти. Заметных успехов в этом она добивалась в периоды, когда власть королей и императоров слабела из-за феодальных раздоров, а на папском престоле оказывались сильные политики. Наиболее спорным вопросом между духовной и светской властями был вопрос об инвеституре (право назначения епископов и аббатов). Порой острыми оказывались вопросы посвящения (помазания на царство) того или иного короля либо императора.

Могучим средством воздействия церкви на непокорных ей феодалов были интердикт (запрещение совершать богослужения и религиозные обряды, налагаемое на отдельных лиц, страну, город), отлучение от церкви, освобождение подданных от присяги.

Римским папой, достигшим заметных успехов в утверждении верховенства церкви, был Григорий VII (ок. 1021—1085, папа с 1073 г.). В сочинении "Диктат папы"[1], составленном окружением Григория VII, утверждалось, что римский папа имеет власть над всеми государями, наделен правом судить и смещать их, ему полностью принадлежит инвеститура. Спор папы Григория VII и императора Генриха IV об инвеституре перерос в острый конфликт, в результате которого отлученный от церкви и низложенный импе-

[1] Dictatus papae — "продиктованное папой" (лат.).

ратор был вынужден пойти с покаянием в Каноссу, где находилась резиденция папы.

Наивысшего могущества католическая церковь достигла при Иннокентии III (1160—1216, папа с 1198 г.). При Иннокентии III было образовано независимое церковное государство (Папская область), короли рассматривались как вассалы папы, а епископы были включены в общую ленную систему.

Притязания церкви и духовенства на светскую власть обосновывались теократическими теориями. Суть этих теорий сводилась к тому, что государство занимает подчиненное по отношению к церкви положение, из чего следует, что светские правители должны быть подчинены церкви не только как простые верующие, но и в ряде отношений по осуществлению политической власти.

Широко распространены были "теория двух мечей", основанная на произвольном соединении и толковании цитат из Евангелий (император получает свой меч от церкви и поэтому должен служить ей своим мечом), и "теория солнца и луны" (как луна получает свой блеск от солнца, так королевская власть заимствует свой блеск и авторитет от папы).

Церковью использовались различные фальшивки — например, "Дарение Константина" (подложная грамота от имени императора Константина I, который будто бы еще в IV в. передал римским папам власть над Западной Римской империей) и "Лжеисидоровы декреталии" (где говорится, что короли и императоры еще с первых веков христианства подчинялись папам как преемникам Христа и апостола Петра).

Императоры и короли стремились обосновать свою независимость от церкви в светских делах. Защищаясь от притязаний церкви, императоры и короли ссылались на тексты того же писания о богоустановленности всякой (т. е. и их) власти ("существующие же власти Богом установлены"). Они по-своему толковали "теорию двух мечей" — меч светской власти не зависит от церкви, поскольку Христос «говорил: "Царство мое не от мира сего".

§ 3. Политико-правовые идеи средневековых ересей

В средневековой Европе ересью называлось религиозное учение, признающее основные идеи (догматы) христианства, но понимающее и толкующее их иначе, чем господствующая церковь. Все еретики считали се^я истинными христианами и выступали прежде всего против духовенства и церкви, извратившей, по их мнению, подлинное учение Христа. Церковь, в свою очередь, обвиняла еретиков в неправильном толковании текстов Священного писания, в заимствовании идей посторонних религий или в повторении еретических идей, уже осужденных церковными соборами. Многие ереси

были чисто богословскими и не касались общественно-политических проблем. Однако и такие ереси, получив широкое распространение, становились опасными для авторитета господствующей церкви, которая искала и находила себе поддержку светской власти в истреблении инаковерующих. Еще опаснее для церкви были ереси, которые, взывая к текстам Нового завета, обвиняли духовенство в отступлении от апостольских правил, в корыстолюбии, тунеядстве, в непомерной гордыне и высокомерии, в пренебрежении заповедями Христа. Наконец, ряд еретических учений и движений имел антифеодальный характер, осуждал не только церковь, но и крепостничество, дворянские привилегии, государство и право.

Первыми еретиками Европы, положившими начало широкому общественно-политическому движению, были *болгарские богомилы.*

Введение в Болгарии христианства (864 г.), создание славянской письменности и распространение религиозных книг совпали с периодом бурного развития феодальных отношений. Резкий и насильственный переход болгарского общества от общинно-патриархального строя к сословно-феодальному, захват крестьянских земель царем, болярами, царскими слугами, церковью, обременение нищающих крестьян множеством повинностей в пользу богатых порождали массовое сомнение в том, что все это происходит по воле Бога, который добр и справедлив. Подтверждение этим сомнениям обнаружилось в Новом завете, в самом начале которого сказано, что все царства мира сего принадлежат не доброму Богу, а злому дьяволу. Так говорится в Евангелиях об искушении Христа: "И возведя Его на высокую гору, дьявол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени, и сказал ему дьявол: Тебе дам власть над всеми этими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее; итак, если Ты поклонишься мне, то все будет твое".

Болгарские еретики нашли в Новом завете много текстов, в которых противопоставлялись Бог и мир, дух и плоть, свет и тьма, добро и зло. Особенное внимание они обратили на тексты Евангелий, дающие основания отождествить дьявола с богатством: "Никто не может служить двум господам; ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне (богатству)". Из этого богомилами делался вывод, что богатство и есть дьявол (злой бог). В богомильских сказаниях, распространенных во всех славянских странах, образно описано, как дьявол, когда изгнанный из рая Адам стал пахать землю, взял с него "кабальную запись" — на него и на все его потомство, поскольку земля присвоена им, дьяволом. С тех пор крестьяне и пребывают в кабале у слуг дьявола, захвативших пахотные земли.

В учении богомилов немало и от здоровой крестьянской логики: кому приятно видеть крест, на котором казнен сын Божий? Ко-

нечно же, не Богу, а именно дьяволу; поэтому крестами — орудиями казни украшают себя богатые, особенно церковь, продавшаяся дьяволу.

В служении дьяволу богомилы обвиняли быстро богатевшую церковь и духовенство. О церковных преданиях, уставах и обрядах они говорили: "Это не написано в Евангелии, а установлено людьми". Из всех обрядов богомилы признавали только посты, взаимную исповедь и молитву "Отче наш".

Богомилы утверждали, что господству богатства и насилия, феодальной кабале, миру зла, как сказано в Священном писании, близок конец: "Князь мира сего осужден... Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон".

В бескомпромиссной борьбе с феодальной церковью и всем феодальным строем богомилы создали по раннехристианскому образцу собственную организацию. Их проповедники ("апостолы") неустанно провозглашали мятежные идеи: "Учат же своих не повиноваться властелям своим, — писал современник богомильского движения, — проклинают богатых, царя ненавидят, ругают старейшин, порицают боляр, считают царских слуг мерзкими Богу и всякому рабу не велят работать на своего господина".

Богомильское учение вскоре после возникновения распространилось в других странах. В X—XI вв. под его влиянием возникли еретические движения в Византии, Сербии, Боснии, Киевской Руси. Особенно сильное воздействие это учение оказало на идеологию стран Западной Европы, в первую очередь Южной Франции и Северной Италии, где процветали города, были развиты культура, ремесло, торговля. Проповедь "добрых людей", катаров, патаренов, альбигойцев (так еретиков называли на Западе), имела успех у горожан, отдельных групп дворянства и крестьян; к концу XII в. католическая церковь потеряла влияние на юге Франции и севере Италии. В тайных писаниях, доставленных в Италию из Болгарии, излагались проблемы космогонии и мироздания, повествовалось о злом боге Ветхого завета, создавшем мир, и о Христе, призванном спасти людей из мира зла, тьмы и несправедливости. Для обсуждения проблем космогонии на собор катаров в Южную Францию (около Тулузы) приезжали из Болгарии богомильские апостолы ("еретические епископы и папа", как их называли инквизиторы)

Для искоренения ереси римские папы организовали ряд крестовых походов (альбигойские войны), учредили инквизицию и нищенствующие ордена (доминиканцы и францисканцы). Одновременно с учреждением инквизиции римский папа Иннокентий III повелел уничтожить все книги Священного писания, переведенные на народный язык. Затем (1229 г.) мирянам вообще было запрещено читать Библию.

Новые волны еретических движений начались во второй половине XIV в.

Еретические движения XIV—XV вв. основывались на тех же идейных посылках, что и предшествующие им. Отвергая церковное предание как человеческое измышление, еретики ссылались для обоснования своих требований на тексты Священного писания. Крайне редко в ересях XIV—XV вв. воспроизводились идеи "двух богов", свойственные ересям X—XIII вв., так как альбигойцы и память о них были совершенно истреблены крестовыми походами и инквизицией. Большое распространение в наиболее радикальных ересях классического и позднего Средневековья получила идея "тысячелетнего царства", "Царствия Божьего", возвещенного в "Откровении Иоанна" (Апокалипсисе).

Из Священного писания одни еретики делали вывод, что церковные богатства противоречат заветам Христа и апостолов, что многочисленные обряды и церковные службы не имеют обоснования в Новом завете, что церковь отклонилась от истинной веры и нуждается в существенном преобразовании. Другие еретики обращали внимание на то, что Священному писанию противоречат также сословное неравенство, крепостное право, дворянские привилегии, войны, казни, клятвы, суды. Одни еретики ограничивались требованием церковной реформы и нередко получали поддержку светской власти, другие — на основе Священного писания осуждали феодально-сословный строй и государство вообще

Ориентируясь на расстановку классово-сословных сил в период крестьянской войны в Германии 1525 г., Ф. Энгельс назвал первый тип ереси бюргерским, второй — крестьянско-плебейским. Эта типология содержит социально-классовую характеристику ряда еретических движений, но за ее пределами остались многие значительные в свое время секты и движения.

Одним из первых представителей ереси этого периода был профессор Оксфордского университета *Джон Уиклиф,* выступивший в конце XIV в. против зависимости английской церкви от папской курии и вмешательства церкви в дела государства. Уиклиф осуждал церковную иерархию и церковное богатство, утверждая, что они противоречат писанию.

Одновременно с учением Уиклифа в Англии возникло движение *лоллардов,* требовавших передачи земель крестьянским общинам и ликвидации крепостного права. Их учение играло видную роль при подготовке крупнейшего крестьянского восстания Уота Тайлера (1381 г.), одним из вождей которого был проповедник Джон Болл. Ссылаясь на писание, лолларды осуждали сословное неравенство. "Откуда же взялись их права, — говорил Джон Болл о дворянах, — если они не были плодом узурпации? Ведь в те времена, когда Адам пахал землю, а Ева пряла, не было и речи о дворянах".

Вскоре после подавления движения лоллардов началась Реформация в Чехии. Начало Реформации было положено выступлением

Яна Гуса против привилегий духовенства, десятины и церковных богатств. После вероломной казни Гуса (1415 г.) развернулась национально-чешская война против немецкого дворянства и верховной власти германского императора. В гуситском движении вскоре определились два течения — чашники и табориты.

Программа *чашников* сводилась к ликвидации привилегий духовенства, лишению церкви светской власти, секуляризации (передаче светской власти) церковных богатств и признанию самостоятельности чешской церкви.

Радикальнее были требования *таборитов,* которые выступали не только против католической церкви и церковной иерархии, но и за уничтожение привилегий как немецкого, так и чешского дворянства, за ликвидацию крепостного права и феодальных повинностей и т. д. Табориты утверждали, что скоро наступит "тысячелетнее царство", в котором все будут равны и совместно будут решать общие дела, не будет богатых и бедных, собственности и государства.

Лозунги таборитов и чашников вскоре были использованы во время Реформации в Германии.

§ 4. Политике-правовая теория средневековой схоластики. Фома Аквинский

В XI—XIII вв. по всей Европе прокатилась первая волна еретических движений, серьезно пошатнувшая веру в святость и незыблемость сословно-феодальных устоев (см. § 3). Резкая критика сословного строя и его идеологии со стороны еретиков потребовала нового идеологического обоснования феодализма. Эту задачу стремился осуществить крупнейший идеолог католицизма доминиканский монах[1] *Фома Аквинский* (1225 или 1226—1274 гг.).

В духе средневековой схоластики Фома рассматривает философию как служанку богословия (ancila theologiae).

Первым из средневековых философов Западной Европы Фома Аквинский широко использовал труды Аристотеля. У Аристотеля Фома Аквинский взял прежде всего учение об "активной форме", дающей жизнь "пассивной материи". Согласно учению Фомы мир основан на иерархии форм (от Бога — чистого разума — к духовному миру и, наконец, — к материальному), из которых высшие формы дают жизнь низшим. Во главе иерархии (земли и неба) стоит Бог, установивший принцип подчинения низших форм высшим. По тому же иерархическому принципу организовано и общество; под-

[1] Целью доминиканского ордена была борьба с ересями "при помощи костров и силлогизмов".

данные подчиняются царям и другим светским властям, рабы должны подчиняться господам.

Большое место в политико-правовой доктрине Фомы занимает учение о законах, их видах и соподчиненности.

Закон определяется как общее правило для достижения цели, правило, которым кто-либо побуждается к действию или воздержанию от него.

Взяв у Аристотеля деление законов на естественные (они самоочевидны) и положительные (писаные), Фома Аквинский дополнил его делением на законы человеческие (определяют порядок общественной жизни) и божественные (указывают пути достижения "небесного блаженства"). Мз сочетания этих двух классификаций выводятся четыре вида законов: вечный (божественный естественный), естественный (человеческий естественный), человеческий (человеческий положительный) и божественный (божественный положительный).

Вечным, законом Фома называет "сам Божественный разум, управляющий миром"; этот закон лежит в основе всего мирового порядка, природы и общества

Естественный закон трактуется как отражение вечного закона человеческим разумом; к нему относятся законы общежития, стремление к самосохранению и продолжению рода.

Человеческий закон, под которым Фома разумел действовавшее право, он рассматривал как выражение требований естественного закона и подкрепление их принуждением, санкцией. Необходимость человеческого закона обосновывалась тем, что люди вследствие грехопадения имеют извращенную волю, свобода которой сводится к возможности творить зло; для обеспечения незыблемости требований естественного закона необходимо принуждение людей к добродетели путем применения силы и страха наказания.

Наконец, к божественному, или откровенному, *закону* Фома относил Библию.

По учению Фомы Аквинского, получилось так, что предписания действующего (человеческого) закона в конечном счете вытекают из воли и разума Бога; потому нарушение феодального закона не только влечет принуждение и наказание, но и является тяжким грехом ("грехом неповиновения").

Большое внимание Фома Аквинский уделяет обоснованию сословного неравенства. Одним из главных лозунгов еретических движений была идея равенства во Христе, толкуемого как отрицание сословных привилегий, осуждение приниженного положения крестьян. Обоснованию сословно-феодальных привилегий в учении Фомы служило возведение иерархии в ранг божественного установления.

Для обоснования же феодальной зависимости крестьян использовались не только тексты Священного писания, обращенные к ра-

бам, но и все вообще доводы в защиту рабства: "Рабство установлено природой", "оно необходимо для обеспечения досуга" (оба довода взяты у Аристотеля), "рабство установлено "правом народов" (довод римских юристов), "источник рабства — грех" (Августин Блаженный).

По учению Фомы Аквинского, человеческий закон не должен противоречить естественному. Поскольку последний понимался только как правила общежития (у людей нет другого средства самозащиты, кроме общества), сохранения жизни и продолжения рода, необходимость соответствия человеческого закона естественному означала, что правители не должны распускать общество, запрещать жизнь, брак, деторождение.

Фома ставит вопрос о возможности противоречий закона человеческого другим видам законов. Как быть, если правитель предписывает нечто, противоречащее естественному закону? Ответ Фомы категоричен: во избежание смуты надо подчиняться и таким предписаниям, поскольку сохранение общежития основано на господстве и подчинении; не исключено также, что произвольные действия правителя — зло, ниспосланное подданным за грехи, в любом случае сопротивление — грех. "Ведь Петр учит нас смиренно подчиняться не только добрым и честным, но даже, — как сказано во втором послании Петра, — дурным господам".

Если, однако, произвол правителя направляется против церкви и ее учения — правителю нельзя повиноваться; в таких случаях церковь может низложить тирана, его же подданные освобождаются от присяги. Тезис о верховенстве божественных (а по существу — церковных) законов использовался Фомой Аквинским для обоснования теократических притязаний католической церкви. Подчинение светских феодалов божественному закону, настойчиво подчеркивал Фома, особенно важно в деле защиты религии. Главным средством борьбы против ересей Фома Аквинский называл физическое уничтожение еретиков. "Извращать религию, от которой зависит жизнь вечная, гораздо более тяжкое преступление, чем подделывать монету, которая служит для удовлетворения потребностей временной жизни. Следовательно, — писал Фома Аквинский, — если фальшивомонетчиков, как и других злодеев, светские государи справедливо наказывают смертью, еще справедливее казнить еретиков, коль скоро они уличены в ереси".

Еретическому учению о двух богах, один из которых создал мир зла, богатства и порабощения, Фома Аквинский противопоставляет католическое учение о могущественном дьяволе, — "главе целого демонического царства", который, сказано в Священном писании, "ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить". Именно козни дьявола и являются, по учению церкви, источником ересей, смут, несогласий.

Учение Фомы Аквинского о государственной власти давало тонкое обоснование теократическим теориям. Как отмечено, светские правители, ссылаясь на то же Священное писание ("нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены"), нередко оспаривали правомерность попыток церкви ограничить их власть или судить о ее законности. Фома Аквинский стремился опровергнуть эти ссылки своим учением об элементах власти.

В духе средневековой схоластики Фома Аквинский различает три элемента государственной власти: сущность, происхождение, использование.

Сущность власти, т. е. порядок управления (господства и подчинения), установлен Богом; именно так следует понимать слова апостола Павла: "Существующие же власти от Бога установлены". Однако, продолжает Фома, отсюда, конечно, не следует, что каждый отдельный правитель поставлен непосредственно Богом и Богом же совершено каждое действие правителя. Князь может оказаться узурпатором, тираном, безумцем; он, как и каждый человек, имеет свободную волю, т. е. способность творить зло. В этих случаях суждение о законности происхождения и использования власти правителя принадлежит церкви. Высказывая такое суждение, даже и ведущее к низложению правителя, церковь не посягает на божественный принцип власти, необходимый для общежития.

Благодаря трудам Фомы Аквинского схоластически истолкованное учение Аристотеля получило большую известность и распространение в идеологии Западной Европы. Аристотель, часто именуемый "Философ" (с большой буквы), ставился много выше других античных авторов. Изучение и комментирование его трудов, осмысленных и перетолкованных в духе католического богословия, заменяло средневековым схоластам исследование общества, природы, реального мира.

Политико-правовая концепция Фомы Аквинского была основательной апологией западноевропейского феодализма. Учение Фомы Аквинского сохраняет ведущее положение в католической идеологии.

Специальной энцикликой папы римского в 1879 г. учение Фомы Аквинского объявлено "единственно истинной философией католицизма".

§ 5. Средневековые юристы

Находка в XI в. рукописей Дигест Юстиниана положила начало изучению римского права в университетах Северной Италии, а затем в других городах Западной Европы. В XI—XII вв. в Болонье сложилась *школа глоссаторов,* изучавших и преподававших римское право ("глосса" — замечание, пояснение).

В споре императоров и церкви легисты-глоссаторы выступали на стороне светской власти. Большинство легистов (юристов) утверждало, что народ передал императорам всю власть, которая неограниченна и наследственна. Ссылаясь на законы Римской империи, где воля императоров считалась высшим законом, легисты полагали главным источником права законы, установленные светской властью императоров, королей, городов.

Аналогичные идеи с XIV в. обосновывали *постглоссаторы,* комментаторы, применявшие правила схоластической логики к обработке материала, собранного глоссаторами. Некоторые юристы Средних веков считали свободу естественным правом, а рабство — порождением насилия.

Наиболее видным постглоссатором был итальянский профессор Бартол де *Саксоферрато* (Bartolus de Saxoferrato; 1313 или 1314—1357 гг.), по имени которого постглоссаторы назывались "бартолисты". Они продолжили развитие юридической науки, начало которой было положено глоссаторами. Глоссаторы и постглоссаторы не только изучали и преподавали букву римского права, но и стремились обобщать и систематизировать правовые понятия, соединять или согласовывать основные положения римского права с понятиями современного им канонического, городского, обычного права. Однако применение к изучению права схоластических методов часто вело к бессодержательности и многословию комментаторов, отрыву их от практики исследования и реализации права.

Защита легистами независимости светской власти вызывала раздражение католической церкви, запретившей духовенству изучение римского права, а также преподавание его в Парижском университете. В противовес школам легистов в XII в. была создана *школа канонистов,* систематизировавших папские декреты и буллы, решения церковных соборов, высказывания отцов церкви, положения Библии. Естественное право они отождествляли с Божественным законом, изложенным в священных книгах, а единственным источником человеческого права считали обычай. Канонисты одобряли старые решения синодов (IX в.), строго запрещавшие епископам и аббатам наделять свободой рабов или посвящать их в духовный сан. Канонисты грозили анафемой тем, кто поощрял рабов к бегству или помогал беглым рабам.

§ 6. Учение о законах и государстве Марсилия Падуанского

К началу XIV в. относится ряд острых столкновений между римскими папами и Людвигом IV Баварским (1287—1347, германский король с 1314 г., император Священной Римской империи с 1328 г.).

Наиболее яркое и своеобразное теоретическое выражение протест против притязаний католической церкви на светскую власть нашел в учении *Марсилия Падуанского* (ок. 1280—1343).

Итальянский философ, ученый и медик Марсилий Падуанский, бывший одно время ректором Парижского университета, написал книгу "Защитник мира" (1324 г.). Книга выдержана в схоластической манере; автор рассуждает о небесных и земных целях человека, о законах, определяющих пути достижения этих целей; эти рассуждения были изложены в виде толкования модной тогда "Политики" Аристотеля и в духе времени сопровождались ссылками на Священное писание, труды отцов церкви, Фомы Аквинского и других схоластов.

Марсилий Падуанский резко критикует теократические теории: основная причина войн, смут и возмущений, мешающих мирному, упорядоченному общежитию (одна из основных земных целей), — неверные представления о соотношении церкви и государства, божественного и человеческого законов. Попытки церкви вмешаться в дела светской власти сеют раздоры и лишают мира европейские государства, особенно Италию. Эта причина раздоров не описана Аристотелем, которому вообще не была известна высшая цель, определяемая божественным законом,

Марсилий Падуанский различает два вида законов по их цели, содержанию и способам обеспечения.

Божественный закон указывает пути достижения вечного блаженства, определяет различия между грехами и заслугами перед Богом, а также наказания и награды в потустороннем мире, где судьей является Христос. Цель *человеческого закона* — справедливость и общее благо, прочность и твердость власти; различая правомерное и неправомерное, закон устанавливает справедливость; соблюдение *человеческого закона* обеспечивается принуждением.

Право — это установленное государством приказание, дозволение или запрещение, обладающее принудительной силой. Право регулирует отношения между людьми и удерживает человеческую власть от произвола. Поскольку люди по-разному определяют в законах критерии справедливого и несправедливого, в разных странах и у разных народов право — разное.

Цель человеческого закона — "хорошая жизнь на земле". Цель божественного закона — вечное спасение.

Из различения двух видов законов проистекают разграничения целей, сфер и методов деятельности церкви и государства.

К ведению церкви относятся только божественные, но не человеческие законы; служа высшей цели, церковь не должна вмешиваться в "мирские дела". Христос не наделял апостолов светской властью, а папы — их преемники. Христос вообще говорил: "Царство мое не от мира сего". Духовенство имеет право лишь учить,

проповедовать христианское вероучение, но никак не принуждать; наказывать грешников, нарушителей божественного закона, может только Бог, установивший этот закон (к тому же только Богу известны все деяния и помыслы, ему чужда человеческая логика и т. п.).

Из почти одинаковых с концепцией Фомы Аквинского посылок (деление законов на божественные и человеческие по их цели) вытекали прямо противоположные выводы: учение Марсилия Падуанского отрицало правомерность церковного суда, инквизиционных трибуналов, какого бы то ни было принуждения в делах религии. Даже еретик, по учению Марсилия Падуанского, может быть наказан только Богом на том свете. В земной жизни еретика можно изгнать из государства, если его учение вредно для общежития; но и это (изгнание) может осуществить лишь князь, но никак не священник ("медик душ"), которому принадлежит единственное право — учить и увещевать. Отсюда же вытекало крайне радикальное для того времени требование свободы совести.

Весьма своеобразно для своего времени решает Марсилий Падуанский и вопрос о человеческом законе. Человеческий закон должен приниматься народом — под народом понимается "совокупность граждан или важнейшая их часть". Такой порядок принятия и изменения человеческих законов предопределяется их целью: принятые народом законы выражают общее благо; народ лучше повинуется тем законам, которые сам для себя создал; эти законы всем известны; большинству (общества) принадлежит наибольшая сила для принуждения непокорных к соблюдению законов; наконец, каждый может заметить упущения и предложить способы их устранения.

Столь же своеобразно Марсилием Падуанским решается проблема правительства, приводящего законы в исполнение. Во-первых, выдвигается и обосновывается принцип подзаконности всех действий правительства, которое для того и создано, чтобы осуществлять правосудие и исполнять законы, определяющие цели и порядок общежития. Во-вторых, исполнитель законов должен избираться тем же, кем закон установлен, т. е. народом, который имеет право наказать и даже низложить его.

Теоретическое обоснование принадлежности народу законодательной власти, строгой подзаконности деятельности правительства, выборности народом главы исполнительной власти — все эти идеи исходили из практики управления в городских республиках (Марсилий Падуанский часто ссылался на статуты и постановления Падуанской коммуны), опирались на отдельные мысли Аристотеля, были созвучны порядку избрания императора Священной Римской империи, наконец, изложены были в схоластической манере.

Сложность содержания трактата "Защитник мира" обусловила многообразие оценок идей Марсилия Падуанского: от оценки его

как прямого предшественника Руссо и других демократов XVIII в. до сдержанных суждений о нем как о стороннике городской республики типа Падуанской коммуны или даже как только о друге и приверженце Людвига Баварского в его борьбе с римскими папами.

В 1327 г. Марсилий Падуанский был отлучен от церкви и объявлен еретиком; от инквизиции его спасло покровительство Людвига Баварского.

§ 7. Заключение

Средние века — период спада в истории политических и правовых учений по сравнению с Античным миром. Перемещение центра тяжести в общественном сознании от государства к церкви, устремленность значительной части этого сознания к потусторонним, внеземным идеалам, господство догматического мышления, строго ориентированного на тексты Священного писания и каноны церкви, — все это резко сужало тематику и содержание политико-правовых доктрин.

Но и в период Средневековья политико-правовая идеология была далека от застоя. Выведение на первый план проблемы соотношения церкви и государства неизбежно порождало споры о сущности, целях и задачах государства, о его отличии от церкви. Логически это вело к постановке проблем государственного суверенитета. Споры о соотношении церкви и государства сопровождались также выявлением различий между собственно правом как сферой государственной деятельности и законами совести, веры, морали, обращенными во внутренний мир человека. В наиболее радикальных теориях той эпохи уже провозглашались свобода совести и невмешательство церкви в государственные дела. Применяя к государству и праву тексты Священного писания о равенстве верующих перед Богом, радикальные ереси обосновывали равенство людей перед законом и их право участвовать в решении не только церковных, но и государственных дел.

ГЛАВА 6

Политическая и правовая мысль Киевской Руси

§ 1. Введение

Киевской Русью в исторической науке называют Русское государство с центром в Киеве, зародившееся приблизительно в VIII в. и окончательно сложившееся во второй половине IX в. Современники именовали его просто "Русь" или "Русская земля", о чем свидетельствует полное название "Повести временных лет" — "Се повѢсти времяньных лѢт, откуду есть пошла руская земля, кто въ КиевѢ нача первое княжити, и откуду руская земля стала есть".

Как единый политический организм Киевская Русь просуществовала до середины XII в., однако в качестве этнической, культурной, религиозной и, до некоторой степени, правовой общности она продолжала существовать и после этого времени: вплоть до того/как в северо-восточной части ее территории сложился новый политический организм, сформировались новые политические и правовые традиции, возникла новая этническая и культурная общность — Московское царство, или Московия. Раздробление единого государства Киевской Руси на ряд самостоятельных в политическом отношении княжеств не повлекло за собой распада сформировавшейся в его рамках древнерусской народности, исчезновения общности языка и духовной культуры, раздробления церковной организации. Законодательство Киевской Руси продолжало действовать на территориях обособившихся русских княжеств.

Киевская Русь представляла собой раннефеодальную монархию, которая в определенных своих чертах была сходна с раннефеодальными монархиями Западной Европы. Так же, как и в последних, в Киевской Руси шло формирование феодальных отношений, возникали характерные для феодального общества классы феодалов, крестьян и горожан, появлялись вотчины, складывались вассальные связи и т. д. Так же, как и в западноевропейских раннефеодальных монархиях, центральное управление Киевской Русью сосредоточивалось в руках монарха (великого князя), опиравшегося в первую очередь на группу приближенных к нему профессиональных воинов (дружину), а сама система центральной адми-

нистрации была дворцово-вотчинной. "Русская Правда" — важнейший правовой памятник Киевской Руси — явственно напоминает характером своего юридического мышления, а во многом и содержанием своих норм правовые памятники раннефеодальных государств Западной Европы, называемые по этой причине в нашей исторической литературе "правдами" ("Салическая правда", "Бургундская правда", "Правда Этельберта" и т. п.).

Однако несмотря на то, что Киевская Русь имела в своем социально-политическом строе и правовой культуре немало общих черт с раннефеодальными монархиями Западной Европы, в целом она являла собой государство весьма самобытное, существенно отличавшееся от западноевропейского варианта раннефеодальной государственности.

По сравнению с раннефеодальными обществами Западной Европы в Киевской Руси более значительную роль в общественных процессах играла государственная власть. Многое из того, что в Западной Европе обусловливалось главным образом формами собственности, землевладения, т. е. имущественным фактором, в Киевской Руси определялось в основном фактором политическим — институтами власти. В рамках Киевской Руси существовали своеобразные, отличные от западноевропейского механизм властвования, порядок княжения и передачи княжеской власти. Своеобразными были и статус князя в обществе, взаимоотношения княжеской власти и церкви.

Вся эта специфика государственной власти находила свое отражение в политической и правовой мысли. Развитие последней определялось многими факторами.

Первым, важнейшим среди них была богатейшая политическая практика Киевской Руси. Дошедшие до нас памятники древнерусской письменности показывают, что политическая жизнь в Киевской Руси была чрезвычайно бурной, полной разнообразных конфликтов. Острая борьба между различными группировками внутри господствующего слоя за высшую государственную власть, происходившая на протяжении всей истории Киевской Руси, давала почву для размышлений о сущности и пределах этой власти, о ее назначении в общественной жизни, о качествах, которыми должен обладать ее носитель — великий князь. Наличие в Киевской Руси, наряду с институтами светской власти, институтов православной церкви закономерно направляло политическую мысль к решению проблемы соотношения власти церковной и власти светской.

Задавая проблематику политической и правовой мысли, существовавшая в рамках Киевской Руси практика властных отношений одновременно обусловливала и специфику самих политических и правовых идей, выдвигавшихся в качестве ответа на поставленные этой практикой вопросы.

Вторым важным фактором, определявшим содержание и характер политической и правовой мысли Киевской Руси, был фактор культурный. Киевская Русь представляла собой общество и государство с высокоразвитой духовной культурой. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к произведениям древнерусской литературы. "Появление русской литературы в конце X — начале XI века "дивлению подобно", — отмечал академик Д. С. Лихачев. — Перед нами как бы сразу произведения литературы зрелой и совершенной, сложной и глубокой по содержанию, свидетельствующей о развитом национальном и историческом самосознании".

По степени развитости духовной культуры Киевская Русь значительно превосходила современные ей государства Западной Европы. Последние не имели такого распространения грамотности и письменности среди населения, какое было в Киевской Руси, такой совершенной по своему стилю и содержанию литературы, как литература Киевской Руси. Русские летописи поют настоящий гимн книге и учености. "Велика бо бываеть полза от ученья книжного; — говорит "Повесть временных лет", — книгами бо кажеми и учими есмы пути покаянью, мудрость бо обретаем и въздержанье от словес книжных. Се бо суть рЪкы напаяюще вселенную, се суть исходища мудрости; книгамъ бо есть неищетная глубина; сими бо в печали утЪшаеми есмы; си суть узда въздержанью".

Политическая и правовая мысль Киевской Руси — неотъемлемая часть ее духовной культуры, и, естественно, что содержание и формы выражения политических и правовых идей во многом определялись характером этой культуры.

Третьим фактором, оказывавшим существенное воздействие на политическую и правовую мысль Киевской Руси, было православное христианство. Оно начало распространяться среди населения Киевской Руси с самого зарождения этого государства, т. е. с VIII в., окончательное же утверждение его в качестве господствующей, официальной религиозной идеологии произошло во второй половине X в., т. е. после завершения процесса формирования Киевской Руси как единого и самостоятельного политического организма.

Православное христианство несло с собой соответствующее мировоззрение, которое задавало определенные стереотипы и политического мышления, и правосознания. Одновременно оно было для русской культуры тем каналом, через который в нее лился поток духовных ценностей, выработанных в "Империи Ромеев" — Византии. Обогащая духовную культуру Киевской Руси, византийское идейное наследие обогащало и ее политическую и правовую мысль.

Христианизация Руси не влекла за собой полного искоренения в русском общественном сознании элементов традиционного язычес-

кого мировоззрения. Даже правящий слой Киевской Руси, принимая христианство, не отказывался полностью от языческих ценностей, не утрачивал окончательно языческого мировоззрения. Причем не только в силу естественной приверженности ко всему традиционному, устоявшемуся, но и во многом сознательно, стремясь посредством язычества своего сохранить независимость от пришедших на Русь вместе с христианством греческих священников, которые считались ставленниками Византии, проводниками византийской политики.

В народной же среде древнее славянское язычество господствовало по меньшей мере до XIII в. В начале XVB. кардинал Д'Этли доносил в Рим об увиденном на Руси: "Русские до такой степени сблизили свое христианство с язычеством, что трудно было сказать, что преобладало в образовавшейся смеси: христианство ли, принявшее в себя языческие начала, или язычество, поглотившее христианское вероучение".

Очевидно, что говоря о политической и правовой мысли того или иного общества, мы допускаем определенную условность — не общество само по себе является творцом политических и правовых идей, а индивиды. Политическая и правовая мысль Киевской Руси в этом смысле не исключение — она была непосредственным творением отдельных личностей. История сохранила для нас имена многих живших в Киевской Руси выдающихся мыслителей и тексты их произведений. Каждый из них обладал неповторимой индивидуальностью, однако жили и мыслили они все в общих условиях, в одном поле духовной культуры, которое придавало их политическому и правовому сознанию целый ряд общих свойств.

§ 2. Общая характеристика политической* и правовой мысли Киевской Руси

Политическая и правовая мысль Киевской Руси дошла до нас в виде совокупности политических и правовых идей и взглядов, содержащихся в текстах летописей, правовых памятников, произведений древнерусской литературы. Эти идеи и взгляды не складывались еще в политические и правовые теории, для их выражения использовались не специальные понятия и термины, а обыденный язык, общепринятый для общения в устной речи и на письме. Жанры произведений, в которых воплощалась политическая и правовая мысль, — это одновременно жанры и литературы, и устного творчества, такие, как: послание, поучение, слово, моление и т. п. То, что политические и правовые идеи и концепции излагались преимущественно в произведениях подобных жанров, явно указывает на их практическую направленность. Они были предназначены слу-

жить целям практической политики, т. е. вызывать и оправдывать определенные политические действия, давать идеологические аргументы в политической борьбе и т. п. Иначе говоря, политическая и правовая мысль Киевской Руси сама по себе была важным элементом практической политики. Не случайно поэтому, что среди творцов древнерусской политической и правовой идеологии явно преобладают государственные и церковные деятели — князья, митрополиты и т. д.

Эта укоренённость политической и правовой мысли Киевской Руси в реальную общественно-политическую жизнь была залогом ее самостоятельного развития — важнейшим фактором, ослаблявшим влияние на нее чужеземной политической и правовой идеологии.

На Руси сравнительно хорошо были известны политические и правовые идеи и концепции, выработанные в Византии. Однако, распространяясь в среде русского образованного слоя, они не могли подчинить себе его сознание и деформировать тем самым русскую политическую и правовую мысль. Наоборот, византийская политико-правовая идеология сама неизбежно реформировалась на русской почве, приспосабливаясь к реалиям русской общественно-политической жизни. Византийская политическая и правовая идеология вообще была чрезвычайно сложным, неоднородным явлением. Она включала в себя самые разнообразные, часто противоречащие одна другой идеи, многие же высказывания византийских идеологов были неопределенны, неясны и требовали соответственно толкования, разъяснения. К тому же политическая и правовая культура Византии развивалась по мере эволюции византийского общества, менялись содержание и смысл старых идей и концепций, появлялись новые идеологические постулаты. Русские мыслители, обращавшиеся к произведениям византийской литературы, должны были со всей неизбежностью делать выбор идей, а часто и по-своему их истолковывать. В рамках политической и правовой мысли Киевской Руси невозможно поэтому выделить собственно византийские идеи и концепции.

Содержание политической и правовой мысли Киевской Руси (в том виде, в каком оно дошло до нас в сохранившихся памятниках письменности) отличалось довольно большим разнообразием. Однако в нем можно обозначить целый ряд идей и концепций, повторяющихся из произведения в произведение, составляющих своего рода остов, каркас древнерусского политико-правового сознания.

Это в первую очередь *концепция Русской земли.* В текстах литературных произведений Киевской Руси понятие "Русская земля", как и синоним его — слово "Русь", во многих случаях употребляется для обозначения территории проживания русского народа, т. е. в географическом смысле. Вместе с тем оно нередко обо-

значает собой образ некоего огромного дома — обители русского народа и православной веры христианской. Причем образ этот зачастую приобретает явно выраженную эстетическую окраску. Русская земля — не простая обитель, но светло светлая, прекрасно украшенная, многими красотами прославленная. Именно так характеризуется она в "Слове о погибели Русской земли" — дошедшем до нас отрывке из большого произведения о нашествии войск хана Батыя на Русь, созданного между 1238—1246 гг. "О, свЪтло св-Ьтлая и украсно украшена, земля Руськая! И многыми красотами удивлена еси: озеры многыми удивлена еси, ръками и кладязьми мЪсточестьными, горами, крутыми холми, высокыми дубравоми, чистыми польми, дивными звЪрми, различными птицами, бещислеными городы великыми, селы дивными, винограды обителными, домы церьковными, и князьми грозными, бояры честными, вельможами многами. Всего еси испольнена земля Руская, о правовЪрьная вЪра хрестияньская!"

Вместе с тем понятие "Русская земля" получает в памятниках письменности Киевской Руси также политическое значение. Русская земля — это в понимании русских мыслителей не просто территория, страна или обитель, но одновременно и нечто такое, что делает русских самостоятельным, независимым народом среди других народов. Русская земля — это то, о чем должны проявлять постоянную заботу русские князья. Только те князья прославляются в литературе Киевской Руси, наделяются разнообразными положительными чертами, которые были заступниками Русской земли, которые защищали ее от внешних врагов и жизни своей не жалели ради нее, всегда готовы были голову свою сложить за Русь. Широко распространенным среди русских мыслителей было мнение о том, что именно от князей зависит, благоденствовать будет Русская земля или бедствовать. Если князья справедливы, то Бог милостив к Русской земле, прощает ей многие согрешения, но если князья злы и лживы, то Бог насылает на нее бедствия — "казнь Божию". В Лаврентьевской летописи в записи за 1015 г. данное поверье выражено следующим образом: "Аще бо князи правьдиви бывают в земли, то многа отдаются согрыленья земли; аще ли зли и лукави бывають, то болше зло наводить Богь на землю, понеже то глава есть земли".

Любопытно, что раздробление единого государства Киевской Руси на ряд обособленных одно от другого в политическом отношении княжеств было воспринято в древнерусской литературе не как раздробление его территории и соответственно исчезновение Русской земли, но лишь как распад единого прежде княжеского рода на враждующие между собой группировки. В этой вражде, в которой брат шел на брата, русские писатели усматривали главную причину всех несчастий, свалившихся на Русскую землю. Когда

начинались княжеские междоусобицы, "тогда на Русской земле редко пахари покрикивали, но часто вороны граяли, трупы между собой деля, а галки по-своему говорили, собираясь лететь на поживу", — констатировало "Слово о полку Игореве" (ок. 1187 г.). Все это произведение звучало призывом к князьям прекратить междоусобную вражду. "Ярославы все внуки и Всеславовы! Не вздымайте более стягов своих, вложите в ножны мечи свои затупившиеся, ибо потеряли уже дедовскую славу. В своих распрях начали вы призывать поганых на землю Русскую, на достояние Всеславово. Из-за усобиц ведь началось насилие от земли Половецкой!" Подобный призыв звучал и в созданном в это же время, т. е. во второй половине XII в., произведении, известном под названием "Слово о князьях": "Одумайтесь, князья, вы, что старшей братии своей противитесь, рать воздвигаете и поганых на братью свою призываете, — пока не обличил вас Бог на Страшном своем суде!"

Выраженная в приведенных словах *идея ответственности князей перед Богом* была распространенной в литературе Киевской Руси. К ней, в частности, обращался в своем "Поучении" и Владимир Мономах. "Оже ли кто вас не хочеть добра, ни мира хрестьяном, а не буди ему от Бога мира узрфти на оном *свѢтѢ* души его!" — предупреждал он русских князей.

Идея ответственности князей перед Богом закономерно вытекала из *учения о божественном происхождении княжеской власти,* составлявшего стержень официальной политико-правовой идеологии Киевской Руси. Духом данного учения проникнуты и русские летописи, и послания митрополитов князьям, и различные литературные произведения. Так, в "Повести временных лет" в записи за 1015 г. летописец замечает в ответ на предполагаемый замысел князя Святополка убить своих братьев и взять себе одному всю власть русскую: "Помысливъ высокоумьемъ своимъ, не вѣдый яко "Богъ дает власть, ему же хощеть; поставляетъ бо цесаря и князя вышний, ему же хощеть, дасть" (думая так, не знал он, что Бог дает власть тому, кому захочет, и поставляет цесаря и князя, каких захочет). Подобная мысль проводится и в рассказе о преступлении рязанских князей Глеба и Константина Владимировичей, убивших в 1218 г. на специально для этого организованном пиру одного родного и пятерых двоюродных братьев своих. Рассказ этот содержится в Синодальном списке XIII в. Новгородской первой летописи. Согласно ему Глеб и Константин думали, что если перебьют своих братьев, то захватят в свои руки всю власть. "И не вьеси, оканьные, божия смотрения: даеть власть ему же хощеть, поставляеть цесаря и князя вышний", — заявляет в данном случае летописец, употребляя почти точно такие же слова, какие говорились в рассказе об убиении Святополком своих братьев Бориса и Глеба.

Таким образом, учение о богоизбранности князей имело для своего выражения в политической идеологии Киевской Руси даже и некую устойчивую формулу. Иногда, правда, употреблялись и другие формулы. К примеру, Никифор, митрополит Киевский в 1104—1121 гг., в одном из своих посланий писал просто о князе "яко от Бога избранном".

Учение о божественном происхождении верховной государственной власти утверждалось в русском политическом сознании вместе с распространением в русских землях христианства. Причем в общественных условиях Киевской Руси это учение все более отходило от византийского варианта.

В Византии обожествление императорской власти служило главным образом упрочению единодержавия императора, его верховенства в системе государственного управления. Византийский император был (если не на практике, то в теории) единовластным правителем. Такой смысл и вкладывался в наименование его монократором или автократором. В Киевской Руси великий князь назывался иногда аналогичными титулами: "единодержец", "самодержец". В ряде случаев применительно к нему употреблялся даже титул "царь". Например, митрополит Иларион в "Слове о Законе и Благодати" говорил о великом князе Владимире, что он *"единодѢржъцъ* бывъ земли своеь". Знаменитый летописец Нестор писал в сказании "О зачале Печерского монастыря": "В княжение самодержца Рускиа земля благовернаго великаго князя Владимера Святославичя...". В "Повести временных лет" Нестор замечает в записи за 1037 г., что Ярослав стал *"самовластецъ* Русьстьй земли". Внук Владимира Мономаха Гавриил в одной из уставных грамот именовался следующим титулом: "Се аз Князь Великый Гаврил, нареченный Всеволод Самодержец Мьстиславичь, внук Володимир, владычествующю ми всею Русскою землею и всею областью Новгороцкою...". Даниил Заточник в своем "Слове", писанном великому князю Ярославу, обращается к нему следующим образом: "Помилуй мя, сыне великаго *царя* Владимера...". Ипатьевская летопись называет царем великого князя Андрея Боголюбского в следующей фразе: "...Спасе люди Своя рукою крепкою, мышцею высокою, рукою благочестивою Царскою благоверного Князя Андрея". Однако при всем том единовластие великого князя Киевской Руси имело другой, отличный от единовластия византийского императора характер.

Великий князь властвовал не один, а совместно со всем княжеским родом, с другими князьями — своими братьями, сыновьями и племянниками. Он был, скорее, первым среди равных, нежели подлинным единовластием. В Киевской Руси, в отличие от "Империи Ромеев", отсутствовал развитый бюрократический аппарат. Великий князь вынужден был поэтому полагаться преимущественно

на собственные силы. Управленческие функции византийского императора сводились по существу к подбору соответствующих лиц на административные должности и контролю за их деятельностью. Круг обязанностей великого князя Киевского предполагался предельно широким. Он должен был самолично осуществлять практически все управленческие функции.

В соответствии с этим в политической идеологии Киевской Руси в воспринятом вместе с христианством учении о божественном происхождении государственной власти главный упор делался на божественность не *сана* властителя, а его *обязанностей.* Иначе говоря, в русском политическом сознании предполагалось, что тот или иной человек избирается богом на роль главы государства не для того, чтобы просто *быть* верховным властителем, но для *служения* Русской земле, для поддержания в ней порядка, защиты ее от врагов, отправления правосудия и т. п. Идеальный князь в русском политическом сознании — это князь-труженик, князь-воин.

В "Повести временных лет" рассказывается, как в правление великого князя Владимира на Руси резко увеличилось число разбоев и как подошли к нему епископы и спросили: "Се умножишася разбойници; почто не казниши их?" "Боюся греха", — ответил князь. Тогда епископы сказали: "Ты поставлен еси от Бога на казнь злым, а добрым на милованье. Достоить ти казнити разбойника, но со испытом". И Владимир начал с тех пор казнить разбойников.

Среди функций князя одной из важнейших считалась функция защиты православного христианства, *Идея о князе—охранителе православия* дополняла концепцию его богоизбранности. Согласно данной идее князь, будучи избранным Богом на престол, не просто призывался к православной вере, но должен был хорошо знать Христово учение и служить опорой Святой церкви. В послании митрополита Никифора великому князю Владимиру о латинах указанная идея выражалась следующим образом: "Подобает бо Князем, яко от Бога избранном и призваном Правоверную веру Его, Христова словеса разумети известно и основание, якоже есть святыя церкве, на свет и наставление порученым им люд ем от Бога. Един бо Богъ царствует небесными, вам же, с Его помошдю, царьствовати земными, долыпнимъ симъ въ роды и роды".

Представляя князя охранителем православной христианской веры, русские мыслители касались тем самым *проблемы соотношения светской власти и церковной.* Эта проблема была одной из главных в политической и правовой идеологии Киевской Руси.

Как известно, в Византии данная проблема решалась на основании шестой новеллы императора Юстиниана I, согласно которой власть императора (imperium) и власть церкви (sacerdotium) объявлялись двумя божественными дарами, исходившими из одного источника — Бога. Гармония между этими двумя властями поддер-

живалась тем, что каждая из них исполняла свои функции: императорская — светские, церковная — духовные. Рассматриваемая идея получила развитие в созданном в 883—886 гг. своде законов под названием "Эпанагога". Нормы, регулирующие статус императора и патриарха, были выделены в нем в два отдельных параграфа. Император, по нормам Эпанагоги, должен был хранить устои государства и церкви, являться образцом благочестия. На патриарха возлагались обязанности руководства клиром, толкование Священного писания и церковных установлений. "Согласие и единомыслие царственности и первосвященства" Эпанагога объявляла условием "духовного и телесного благоденствия" подданных. Эпанагога, а следовательно, и закрепленные ею принципы взаимоотношения светской и церковной властей были хорошо известны на Руси. Тем более, что константинопольские патриархи, в ведении которых находилась русская православная церковь, иногда специальными посланиями напоминали данные принципы русским князьям и митрополитам. Так, около 1162 г. тогдашний Цареградский (Константинопольский) патриарх Лука Хрисоверг в своей грамоте к великому князю Андрею Боголюбскому писал о том, что князь должен повиноваться поучениям епископа.

Знали государственные и церковные деятели Киевской Руси и то решение проблемы соотношения государства и церкви, которое проповедовалось современной им римской католической церковью (см. гл. 5). Идеологи последней исходили из принципа безусловного верховенства церковной власти над государственной. Государство при этом объявлялось творением дьявола. Объявляя государственную власть греховной по своему происхождению, Григорий VII тем не менее признавал ее божественной и считал необходимым союз церкви с ней. При этом он, правда, заявлял: "Папа так превышает императора, как солнце превосходит луну, а потому власть апостольского трона стоит далеко выше могущества королевского престола".

Русские мыслители пошли в решении проблемы соотношения светской и церковной властей своим путем, не приняв ни византийского принципа диархии, ни римско-католической идеи безусловного превосходства церкви над государством. Выработанный политико-правовым сознанием Киевской Руси принцип решения данной проблемы соответствовал сложившейся практике взаимоотношений русских князей и церковных деятелей, тому реальному месту, которое занимали в общественной жизни государство и церковь.

После крещения Руси Киевским князем Владимиром (988 г.) русские князья неизбежно становились в особое положение по отношению к христианской религии и церкви — такое, какое не занимал ни один византийский император. В Византии верховный вла-

ститель всходил на престол в условиях, когда в обществе уже господствовала христианская религия и существовала сложившаяся церковная организация. В Киевской же Руси глава государства был распространителем христианства и в некотором смысле даже создателем церковной организации. От русских князей в огромной мере зависела судьба христианской религии и церкви на Руси. Именно поэтому церковные деятели проявляли особую заботу о мировоззрении князей: не остался ли кто из князей в язычестве, не уклонился ли от православия в католицизм ("латинство"). И в случае, когда обнаруживалось, что кто-либо из князей подпадал под влияние римско-католической церкви, они немедленно принимали все возможные меры, дабы воспрепятствовать отходу князя от православия.

Такой случай произошел, например, со старшим сыном Ярослава Мудрого Изяславом, унаследовавшим после его смерти престол великого князя Киевского, но изгнанным из Киева. Пытаясь восстановить себя на Киевском престоле, Изяслав Ярославич обратился за помощью к польскому королю Болеславу, затем попытался найти поддержку у германского императора Генриха IV, но потерпел неудачу. Тогда он отправил своего сына Ярополка к римскому папе Григорию VII, чтобы передать главе римско-католической церкви жалобу на короля Болеслава и просьбу утвердить Ярополка на Киевском престоле. Взамен Ярополк от своего имени и от имени отца обещал посодействовать распространению на Руси римско-католической веры. Григорий VII благожелательно отнесся к указанным просьбам. "Мы согласились, — писал он Изяславу в личном своем послании, — на просьбу и обещание сына вашего, которые казались нам справедливыми как потому, что даны с вашего согласия, так и по искренности просителя, и вручили ему кормило вашего государства от имени святого Петра...". Далее римский папа сообщал, что направил к Изяславу своих послов, которые яснее изложат написанное им и передадут многое ненаписанное.

Судьба позволила Изяславу вернуться на Киевский престол без всякой помощи римско-католической церкви, однако сношения его с католиками, попытки заключить с ними союз не остались без внимания русских церковных деятелей.

В 1075 г. митрополит Киевский Георгий направил римскому папе Григорию VII послание, названное впоследствии "Стязанием с латиною", в котором обвинил римскую католическую церковь в многочисленных нарушениях Христовых заповедей.

А еще ранее, вероятнее всего, в 1069 г., с посланием князю Изяславу Ярославичу обратился игумен Феодосии Печерский. Текст его дошел до наших дней, и он представляет для нас особый интерес. Уже само его название по-своему примечательно — "Слово

святаго Феодосъя, игуме[на] Печеръскаго монастыря, о вере кре*стъяньской и о латыньскои".* Но содержание примечательно вдвойне. В нем изложена, по сути, целая программа поведения русского князя в обществе, сформулированы принципы отношения его к православию и другим религиям. Феодосии Печерский был убежден, что русский князь должен быть не только православным и не просто защитником православия. Ему надлежало быть, помимо прочего, активным проводником православной веры — постоянно воздавать ей хвалу, причем исключительно ей: похвала чужой вере, даже если при этом восхваляется и православие, есть нечто, близкое ереси. По мнению Феодосия Печорского, если князь увидит, что какие-то иноверцы с православными спорят и обманом хотят отвратить их от правой веры, он должен не скрывать этого в себе, а помочь православным. Если поможет, то словно овцу спасет от пасти львиной. Если же смолчит, то словно отнимет их у Христа и передаст сатане. Примечательно, что, призывая русского князя быть нетерпимым по отношению к тем, кто пытается совратить православных в чужую религию, Феодосии Печерский в то же самое время советует ему одарять милостыней, одеждой, кровом, избавлять от беды не только православных, но и всех иноверцев, будь то иудей, мусульманин, католик, еретик или язычник.

Выраженная здесь этническая терпимость, отношение к представителям всех этнических групп как к людям, хотя и чужой веры, но имеющим равные права с православными русскими на житейские блага и защиту от бедствий, насилия, станет доминантой русского политического и правового сознания на все последующие эпохи русской истории.

Киевская Русь изначально была полиэтническим государством. Одновременно она была страной открытой как для торговли с иноземцами, так и для самых различных религиозных влияний. На Руси в свободном хождении были различные иностранные сочинения, представители других конфессий могли свободно посещать русские земли и проповедовать свою веру. При таких условиях свободы и открытости, существовавших на Руси, прочность и целостность государственного организма в огромной мере зависели от сохранения идеологического, мировоззренческого единства правящего и образованного слоя общества. Этим и объясняется та особая забота, которую проявляли деятели православной церкви о мировоззрении русских князей, и те усилия, которые они предпринимали для сохранения незыблемости православной веры — православие было государственной религией, составляло идеологический скелет государственного организма.

Помимо Феодосия Печерского и митрополита Георгия послания князьям с обвинениями в адрес римско-католической церкви пи-

сали и митрополит Киевский в 1077—1088 гг. Иоанн II, и митрополит Никифор.

Сложившиеся в Киевской Руси условия общественной жизни во многом объясняют ту парадоксальную тенденцию в русском политическом и правовом сознании, когда княжеская власть обязывается строго следовать канонам религии, которую она сама же выбрала из нескольких распространенных тогда в окружавших Русь странах конфессий и привила подвластному населению.

Другой парадокс заключался в том, что на Руси христианская церковь, в отличие от церкви на Западе, выступала за усиление центральной государственной власти и всячески стремилась сохранить единство государственной организации. В среде церковных деятелей Киевской Руси было принято воздавать моления не только за православных христиан, но и за землю Русскую.

Объяснение данному парадоксу таится в том, что в условиях Киевской Руси православная христианская церковь могла существовать только как общерусская организация, опирающаяся на сильную центральную, единодержавную власть. Церковные деятели хорошо сознавали, что Киевскому князю Владимиру удалось укоренить в русских землях христианскую религию лишь благодаря тому, что он был единодержавным правителем. Они хорошо сознавали и то, что крещением Руси князь Владимир посадил только первый корень христианства, которому надлежало расти и давать побеги в цветущем саду язычества. Лишь сильная единоличная центральная власть обеспечивала проведение в различных землях Руси единой религиозной политики, в которой нуждалась русская церковь.

Вместе с тем и великокняжеской власти жизненно необходим был союз с православной христианской церковью. В таком обширном по территории и с населением, состоящим из множества различных этнических групп, государстве, как Киевская Русь, православие оказывалось более соответствующим интересам центральной власти, нежели язычество. К тому же принятие православного христианства ставило Русь в один ряд с самым могущественным и культурным государством того времени, наследницей Древней Римской империи — Византией.

Государственная власть и христианская церковь в условиях Киевской Руси оказывались как бы в симбиозе: усиление одного из них не ослабляло соответственно другого, как это было в Западной Европе, а усиливало. Поэтому русские мыслители не отделяли государство от церкви и церковь от государства, не разделяли их функций, как это делали византийские и западноевропейские идеологи, отводя государству светские дела, а церкви — религиозные. Русский церковный деятель часто выступал в своих произведениях с позиций государственного деятеля, отстаивая интересы ве-

ликокняжеской власти, возвышая государство над церковью. Государственный же деятель нередко представал в своих трудах как церковный проповедник и смотрел на государственную власть так, как должен был бы смотреть священнослужитель, а не князь. В этом плане примечателен приводившийся нами выше рассказ о беседе Киевского князя Владимира с епископами. Напомним, что епископы спросили у князя, почему он не казнит разбойников, и князь ответил, что боится греха. Как видим, церковные деятели и князь здесь как бы поменялись саном — епископы говорят то, что должен был бы говорить князь, а князь изрекает то, что приличествовало бы изречь епископам. Не случайно многие русские князья получали от православной церкви персональные звания святых, блаженных, боголюбивых, благочестивых или благоверных, более подходящие для священнослужителей, чем для государственных деятелей.

Взгляд на князя как на душу общества выражал в образной форме характерное для политической идеологии Киевской Руси *воззрение на государственную власть как на преимущественно духовную силу.*

Конечно, во многом данное воззрение проистекало из неразвитости в эпоху Киевской Руси государственного аппарата, воплощающего материальную мощь данной власти. Однако основной источник его таился в особенностях культурного развития русского общества. Если в Западной Европе главными центрами культуры в Средние века, особенно в эпоху раннего Средневековья, были монастыри, то на Руси столпом культуры выступала в первую очередь государственная власть, которая прививала христианство в русском обществе, возводила церкви, распространяла грамотность, организовывала школы, развивала книжную культуру. Становление монастырей как центров духовной культуры произошло на Руси во многом благодаря государству.

Русские князья описываются в летописях не только как полководцы, но и как подвижники культурного поприща и часто прославляются исключительно в последнем качестве.

Летописи сохранили имена многих князей, которые собирали книги, имели страсть к их чтению, организовывали школы и т. п.

Русские князья воистину являлись пахарями и сеятелями на ниве русской культуры. Причем эта их деятельность составляла традицию — то, что переходило по наследству вместе с властными полномочиями.

Неудивительно, что церковь зачастую находила в русских князьях не объект для просветительской работы, а пример для подражания. Один из церковных деятелей Киевской Руси XII в. поучал священнослужителей весьма примечательными на сей счет словами: "Если властители мира сего и люди, занятые заботами житей-

скими, обнаруживают сильную охоту к чтению, то тем больше нужно учиться нам, и всем сердцем искать сведения в слове божием, писанном о спасении душ наших".

Следует отметить, что князь выступает в памятниках русской письменности не только как внешний по отношению к духовной культуре инструмент, но и как лицо, само преображающееся в результате собственной культурной деятельности. Согласно "Повести временных лет" князь Владимир, просветив Русскую землю, был "просвЪщенъ самъ и сынове его". Ярослав, развивая книжность на Руси, сам много читает — недаром заслужил прозвание Мудрого.

Наконец, князья — не просто распространители православной веры, но и страдальцы за нее. В наиболее яркой степени образ русского князя — страдальца за веру предстает в лице братьев Бориса и Глеба, убиенных Святополком в 1015 г. и позднее причисленных к лику святых.

Выступая в качестве духовной силы, государственная власть должна обладать соответствующими идеологическими инструментами. На Руси одним из таких инструментов в распоряжении княжеской власти был образ святых мучеников князей Бориса и Глеба. В произведении под названием "Съказаше и страсть и похвала святую мученику Бориса и ГлЪба", созданном предположительно в конце XI в., содержатся любопытные строки, в которых данный образ именуется "мечом" и "забралом" земли Русской.

Безусловно, сам по себе рассказ о трагической судьбе Бориса и Глеба не мог отвратить русских князей от кровавых междоусобиц, но тем не менее напоминание кому-то из них, что он поступает подобно Святополку Окаянному и будет также проклинаться потомками, не могло не сдерживать дьявольских инстинктов. Вот почему Борис и Глеб, воплощенные в образе страдальцев за Русскую землю и православную веру, стали "мечом" и "забралом" для русских князей. А сказание о них — выдающимся политическим произведением.

Литература Киевской Руси, как и всякая художественная литература, мыслила образами. Однако во многих случаях эти образы создавались для того, чтобы выразить политические идеи. Поэтому возникала парадоксальная, казалось бы, ситуация — чем более высокохудожественным по своему содержанию было то или иное произведение, тем более политическим по значению оно оказывалось. Парадоксальность здесь, однако, лишь кажущаяся. Политические идеи, которые выражала в рассматриваемую эпоху русская литература, были настолько жизненно важными для русской государственности, они в такой большой степени затрагивали жизненные интересы русского общества, что напрочь исключали спокойное логическое рассуждение, а значит, и форму сухого научного

трактата. Русский мыслитель, желавший высказать такие идеи, неизбежно должен был стать страстным обличителем или проповедником. *Русская политическая мысль зарождалась с появлением среди русских сознания ответственности за судьбу своего отечества — Русской земли, государства с кратким, как выкрик, названием "Р УСЬ".*

§ 3. Политические идеи в произведении Илариона "Слово о Законе и Благодати"

Дошедшие до нас письменные памятники Киевской Руси сохранили слишком мало сведений об *Иларионе,* чтобы можно было составить его биографию. В вошедшем в "Киево-Печерский патерик" сказании Нестора "Что ради прозвася Печерьскый монастырь" сообщается, что князь Ярослав, занявший после победы над Святополком Киевский великокняжеский стол, полюбил Берестово и тамошнюю церковь Святых Апостолов. Среди ее священников был "презвитеръ, именемь *Ларионъ,* муж благочестивъ, божественым Писаниемъ разуменъ и постник". Далее говорится, что этот Ларион "хождаше съ Брестова на ДнЪпрь, на холмъ, гдь нынЪ вЪтхый монастырь Печерьскый, и ту молитву творяще, бь бо тамо лЪс велик. И ископа ту печерьку малу (т. е. маленькую пещерку) дву саженъ и, приходя съ Берестова, псалмопьние пояше, моляшеся Богу втайнв. Посем же (т. е. спустя некоторое время) благоволи Богъ възложити на сердце благоверному великому князю Ярославу, и, събрав епископы, в лЪто 6559 (в 1051 г.) поставиша его митрополитом в Святьй Софии, а сии его печерька оста". О том же самом, но в несколько иной редакции, пишется и в "Повести временных лет". Кроме того, имя митрополита Илариона упоминается во введении к Уставу о церковных судах великого князя Ярослава, где говорится, что Устав этот он "по данию отца своего съгадал есмь с митрополитом Ларионом".

В историю православной русской церкви Иларион вошел как первый митрополит из русских, до него эту должность занимали священнослужители только греческого происхождения, присылавшиеся из Константинополя. Однако был Иларион митрополитом недолго: при описании погребения великого князя Ярослава, умершего в 1054 г., летописи говорят только о попах, ни в одной из них не упоминается митрополит Иларион, а применительно к 1055 г. в Новгородской летописи называется уже другой митрополит — по имени Ефрем.

Из содержания произведений Илариона видно, что он хорошо знал греческий язык и византийскую церковную литературу. Скорее всего, ему пришлось самому побывать в Византии, а возможно,

и в Западной Европе. По некоторым сведениям, Иларион в 1048 г. ездил во главе русского посольства в Париж на переговоры по вопросам брака дочери князя Ярослава Анны с королем Франции Генрихом I. Брак этот был заключен, как известно, в 1051 г.

Иларион открывает собой и по времени и по совершенству своих творений ряд крупнейших писателей Киевской Руси. Помимо "Слова о Законе и Благодати" до нас дошли еще два его сочинения — "Молитва" и "Исповедание веры". Кроме того, сохранились сделанное им собрание ветхозаветных речений о том, как Бог равно возлюбил все народы, и маленькая заметка следующего содержания: "Я милостью человеколюбивого Бога, монах и пресвитер Иларион, изволением Его, из благочестивых епископов освящен был и настолован в великом и богохранимом граде Киеве, чтоб быть мне в нем митрополитом, пастухом и учителем. Было же это в лето 6559 при владычестве благоверного кагана Ярослава, сына Владимира. Аминь". Дошедшие до нас творения Илариона содержанием и стилем своим явно свидетельствуют, что написал он гораздо больше. Однако попытки обнаружить новые его произведения пока не привели к успеху.

Главное творение Илариона — "Слово о Законе и Благодати" — создано им в период между 1037—1050 гг. (Один из современных исследователей, предпринявший попытку установить более точное время появления этого произведения, называет дату 25 марта 1038 г.) Используемый здесь для обозначения его жанра термин "слово" придуман учеными — сам Иларион называет свое произведение "повестью" ("О ЗаконЪ, МосЬем даньнемь, и о Благодати и Истине, Христосъмь бывъшиимъ, повъсть си есть".) И это название в полной мере соответствует его стилю — Иларион действительно здесь повествует, рассказывает. Это не что иное, как проповедь, произнесенная в одном из церковных храмов. Иларион, однако, ее не только произнес, но и изложил на бумаге. Поэтому он называет свое творение не только повестью, но и писанием.

Иларион обращался своей проповедью к образованным людям православной христианской веры. Поэтому он считал излишним говорить о том, о чем уже написано в христианской литературе. Действительно, первые же фразы проповеди показывают, что ее тематика носит не книжный, теоретический, а сугубо практический, актуальный для тогдашней Руси характер. О чем же намеревается повествовать Иларион? — "О Законе, МоисЪем даньномь, и о БлагодВти и Истинъ, Иисусъм Христомь бывъщиихъ; и како *Зs*конъ отъиде, Благодать же и Истина вьсю землю испълни, и вЪра въ вься языкы простьръся, и до нашего языка русьскаго; и похвала кагану нашему Володим-Ьру, от него же крьщени быхомъ; и молитва къ Богу отъ землЪ нашеъ".

"Закон, Моисеем данный" — это совокупность заповедей Бога евреев, объявленных израильтянам Моисеем. Они изложены в Ветхом завете, им специально посвящена заключительная часть "Пятикнижия" Моисея, называемая "Второзаконие".

"Благодать и Истина" — понятия, которыми Иларион обозначает христианское учение, изложенное в Новом завете. Воплощение Благодати — Христос, сын Божий. Согласно Илариону Христос является в наш мир именно Благодатью. ("И Бог убо преже вЪк изволи и умысли сына своего въ миръ посълати, и тЪм Благодати явити ся. <...> Благодать же глагола къ Богу: "Аще нЪсть времене сънити ми на землю и съпасти миръ"...".)

Сравнение Закона и Благодати, которое дается в произведении Илариона, — это, в сущности, противопоставление двух религиозных учений, двух мировоззренческих систем — иудаизма и христианства. Однако Иларион не впадает при этом в религиозную догматику. Он сравнивает между собой не собственно религиозное содержание и обрядовые формы иудаизма и христианства, а то, что можно назвать *политическим смыслом* этих религий. Иначе говоря, он подходит к иудаизму и христианству как к идеологиям, каждая из которых несет в себе совершенно определенные цель и образ жизни, стереотипы поведения, общественное состояние и, кроме того, формирует определенную политику по отношению к другим народам. Такой подход к иудаизму и христианству, который демонстрирует Иларион, т. е. подход не религиозно-догматический, а политический, вполне объясним.

Дело в том, что для Руси иудаизм никогда не являлся голой абстракцией. В течение 50—60-х годов IX в., в правление великого князя Святослава, Русь вела кровопролитную борьбу с Хазарским каганатом — с тюркским государством, в котором власть принадлежала иудейской общине, и соответственно иудаизм был господствующей идеологией. Этой борьбой русские стремились спасти себя от разорительных хазарских набегов, от тяжкой дани, которую они платили иудейской Хазарии. В 965 г. войско Святослава разбило войско хазарского кагана и овладело его столицей. Однако разгром Хазарии, освободив Русь от опасности военной агрессии со стороны иудейских общин, не освободил ее от опасности торгово-финансовой экспансии и идеологической агрессии со стороны последних. Еврейское ростовщичество и торговля различными товарами и рабами продолжали развиваться на территории Киевской Руси по меньшей мере до 1113 г. Продолжали свою работу иудейские миссионеры. В связи с этим примечателен факт, сообщаемый "Повестью временных лет", о том, что в 986 г., после того, как великий князь Владимир Святославич отверг предложения болгар и немецких миссионеров принять соответственно мусульманство и римско-католическое христианство, к нему приходили хазарские евреи,

чтобы обратить его в иудаизм. "Се слышавше жидове козарьстии придоша, рекуще: "Слышахомъ, яко приходиша болгаре и хрестеяне, учаще тя каждо *вЪръ* своей. Хрестеяне бо вЪруютъ, его же мы распяхомъ, а мы въруемъ единому Богу Аврамову, Исакову, Яковлю". Расспросив евреев о сути их религии, Владимир заявил им: как же вы иных учите, а сами отвергнуты Богом и рассеяны? Если бы Бог любил вас и закон Bain, то не были бы вы рассеяны по чужим землям. Или и нам того же хотите?

Необходимо заметить, что противопоставление христианства иудаизму было традиционным для христианской литературы. Уже во II в. христианские теологи настойчиво проводили в своих проповедях и писаниях идею о противоположности учений Ветхого и Нового заветов. Так, в трактате, приписываемом жившему в середине названного столетия теологу по имени Маркион, указывалось на следующие различия между Богом Ветхого завета Яхве и Богом Нового завета: "Первый запрещает людям вкушать от древа жизни, а второй обещает дать побеждающему вкусить "сокровенную манну" (Апокалипсис 2, 17). Первый увещевает к смешению полов и к размножению до пределов Ойкумены, а второй запрещает даже одно греховное взирание на женщину. Первый обещает в награду землю, второй — небо. Первый предписывает обрезание и убийство побежденных, а второй запрещает то и другое. Первый проклинает землю, а второй ее благословляет. Первый раскаивается в том, что создал человека, а второй не меняет симпатий. Первый предписывает месть, второй — прощение кающегося. Первый обещает иудеям господство над миром, а второй запрещает господство над другими. Первый позволяет евреям ростовщичество, а второй запрещает присваивать не заработанные деньги. В Ветхом завете — облако темное и огненный смерч, в Новом — неприступный свет; Ветхий завет запрещает касаться ковчега завета и даже приближаться к нему, т. е. принципы религии — тайна для массы верующих, в Новом завете — призыв к себе всех. В Ветхом завете — проклятие висящему на дереве, т. е. казнимому, в Новом — крестная смерть Христа и воскресение. В Ветхом завете — невыносимое иго закона, а в Новом — благое и легкое бремя Христово".

Признание противоположности учения Нового завета учению Ветхого завета не помешало, однако, христианской церкви включить последний в состав книг Священного писания. В обстановке III в. более актуальной для христиан была борьба с манихейством и другими подобными ему идеологическими течениями, отрицавшими существование единого бога, а также противостояние римским императорам, развернувшим гонения на христианские общины. Ветхий завет в этих условиях становился естественным союзником новозаветного учения. Многие его идеи можно было без

особых ухищрений представить в качестве предтечи идей Нового завета и таким образом дать последним прочное историческое, корневое основание.

Иларион в своем произведении "О Законе и Благодати" следовал христианским традициям. Идейный смысл данного произведения не может быть понят в полной мере без учета исторических реалий, в которых пребывало современное Илариону русское общество, но его также невозможно уяснить, рассматривая творение русского мыслителя вне контекста существовавшей в рамках христианской литературы традиции противопоставления новозаветного учения ветхозаветному.

В полном соответствии с христианской традицией Иларион называет Закон Моисея предтечей Благодати и Истины. При этом он совсем не подразумевает, что в Законе содержится зародыш или предпосылка последних. Закон — предтеча Благодати и Истины только в том смысле, что "въ немь обыкнеть чьловЂчьско естьство, отъ мъногобожьства идольскааго укланяяся, въ единого Бога вЂровати". Иначе говоря, Закон является предтечей Благодати лишь в той мере, в какой луна выступает предтечей солнца. "Отъиде бо свътъ луны солнцю въсиявъшю, тако и Закон — Благодати явльшися", — возглашал Иларион.

В своем противопоставлении иудаизма и христианства русский мыслитель использовал и другие традиционные для христианской литературы символы. Так, он связывал ветхозаветный закон с землей, а новозаветную Благодать с небом, утверждая, что иудеи о земном радели, христиане же — о небесном. Однако указанные символы использовались им в качестве иллюстрации мысли о том, что Закон Моисеев служит иудеям для самооправдания, тогда как христиане Благодатью и Истиной не оправдываются, но спасаются. Причем, отмечает Иларион, оправдание иудейское скупо от зависти, оно предназначено только для иудеев и не простирается на другие народы, христиан же спасение благо и щедро простирается на все края земные.

В этих словах Илариона выражена, пожалуй, важнейшая мысль его произведения: *иудаизм — это религия, которая служит только иудеям, христианство ж.е —- религия, призванная служить всем народам.*

Следует отметить, что на данную мысль наводит само содержание Ветхого завета. Согласно "Второзаконию" Моисей заявил народу Израиля при изложении ему законов: "И если вы будете слушать законы сии, хранить и исполнять их, то Господь, Бог твой, будет хранить завет и милость к тебе". Но в чем же заключаются эти завет и милость? Оказывается, не только в спасении от болезней и бесплодия, но и в содействии истреблению народов, ненавидящих израильтян, народов, которых израильтяне боятся. "И бу-

дет Господь, Бог твой, — продолжал говорить Моисей народу Израиля, — изгонять пред тобою народы сии мало-помалу; не можешь ты истребить их скоро, чтобы [земля не сделалась пуста и] не умножились против тебя полевые звери; но предаст их тебе Господь, Бог твой, и приведет их в великое смятение, так что они погибнут; и предаст царей их в руки твои, и ты истребишь имя их из поднебесной..." "Второзаконие" совершенно недвусмысленно представляет заповеди и законы, объявленные Моисеем, как орудие достижения израильтянами господства над другими народами.

Иларион, без сомнения, подразумевает при характеристике иудаизма текст "Второзакония", но в основание мысли о нем как о религии, служащей, в отличие от христианства, исключительно иудеям, он кладет факты из практики христианства. Так, он рассказывает, что христиане, проживавшие в Иерусалиме вместе с иудеями, терпели от них обиды и насилие. Выбор данных фактов, конечно, выдает в Иларионе прежде всего христианского теолога. Однако он не остается на этих позициях, а восходит в своем произведении *к общечеловеческой точке зрения.* Примечательно, что высшую ценность христианства, его главное преимущество перед иудейством, русский мыслитель видит в служении всему человечеству. Закон Моисеев — это рабство, а Благодать и Истина — свобода ("Образъ же Закону и Благодбти — Агарь и Сарра, роботьная (т. е. порабощенная) Агарь и свободьная Сарра"). В Законе Моисеевом человечество теснится, заявлял Иларион, а в Благодати свободно ходит.

Таким образом, сопоставление христианства с иудейством, которое проводит Иларион в своем произведении "О Законе и Благодати", призвано, в конечном итоге, подчеркнуть высокую ценность христианской религии в истории человечества. Естественно, что при этом Иларион не мог не сказать о благодатности христианской веры для Руси. По его мнению, Бог посредством Благодати и Истины спас русских, привел их в истинный разум.

Похвала князю Владимиру, составляющая вторую часть рассматриваемого произведения Илариона, органически выводится из этого признания высокой ценности христианства для Руси. Все страны, отмечал Иларион, чтут и славят их учителя, который научил их православной вере. "Похвалимъ же и мы, по сил!; нашей, малыими похвалами великая и дивьная сътворьшааго нашего Учителя и наставника великааго кагана нашеЪ землъ ВолодимЪра, вънука старааго Игоря, сына же славьнааго Святослава".

Своей похвалой великому князю Владимиру Иларион выражал собственные представления об идеальном государе, характере его власти, отношениях его со священнослужителями.

Такой прием выражения политических и правовых идей был характерен для литературы Киевской Руси, заметен он и в лето-

писях. Авторы произведений, использующие его, не говорили о том, каким *должен* быть государь, какой характер *должна* иметь его власть, как он *должен* относиться к церкви и т. п. Они выбирали среди когда-то живших или еще живущих государственных деятелей подходящий персонаж и прославляли его. Причем это прославление делалось на основе реальных исторических фактов, которые соответствующим образом интерпретировались. Таким способом вместо совокупности абстрактных, далеких от действительности политических идей на страницах литературных произведений представал конкретный портрет известного всем государя. Его писали эпитетами, сравнениями, художественными образами, обрамляющими те или иные жизненные события. Однако при необходимости политический смысл данного художественного портрета вполне мог быть переведен с языка символов и образов на язык абстрактных понятий и теоретических идей.

В похвале "великому кагану" Русской земли Владимиру, с которой выступал Иларион, почти каждый эпитет, каждое определение имеют свой политический смысл.

Называя Владимира "нашим Учителем и наставником", Иларион подразумевает тем самым, что этот князь выступал в качестве не только главы государства, но и духовного пастыря своего народа. Первейшей его заслугой было, по мнению Илариона, распространение на Руси православной веры — благоверия.

Восхваляя великого князя Владимира как духовного проповедника — крестителя Руси, Иларион в полной мере осознавал тот факт, что Владимиру удалось успешно выполнить эту роль только благодаря тому, что он был носителем верховной государственной власти. Не было никого на Руси, кто противился бы благочестному его повелению креститься, отмечал в своем произведении Иларион и давал следующее объяснение этому: "Да аще къто и не любъвию, нъ страхъм повелЪвъшааго крыщаахуся, понеже бъ *благовЬрие его съ властию съпряжено"* (курсив мой. — *В.* Т.). Как видим, русский мыслитель полагал, что сила православной веры заключается в теснейшем союзе ее — сопряженности — с государственной властью.

Но что же дает поддержка православной веры, распространение благоверия носителю государственной власти? Спасение души от смерти и освобождение от бремени грехов, венец славы небесной и вечную память в потомках. Именно в этом усматривал Иларион вознаграждение князю Владимиру за отвращение русских людей от язычества и приобщение их к христианству.

Следует отметить, что у Илариона нет даже намека на то, что поддержка князем православной веры может каким-то образом способствовать упрочению и расширению его политической власти. Более того, из содержания произведения Илариона можно еде-

лать вывод, что *православие, скорее, ограничивает власть главы государства.* Согласно Илариону князь Владимир до принятия православия обладал всей полнотой единоличной государственной власти. "И единодьржьць бывъ земли свое!з, — говорил о нем мыслитель, — покоривъ подъ ся округъныЬ страны — овы миръм, а непокоривыБ мечьмь". Князя Владимира, принявшего православное христианство, Иларион сравнивал с римским императором Константином Великим, который, как известно, первым из верховных властителей Римской империи признал христианство в качестве государственной религии. О, подобный великому Константину, равноумный, равнохристолюбивый, равно чтящий служителей Его! — восклицал Иларион. — Он со святыми отцами Никейского собора закон людям устанавливал, ты же, с новыми нашими отцами епископами, сходясь часто, с глубоким смирением совещался, как в людях этих, новопознавших Господа, закон уставить. Православный русский князь изображался, таким образом, вершащим государственную власть (в данном случае — законодательствующим) уже не единолично, а с епископами. Причем с последними он "снимаяся часто" и "с мъногымь съмЪрением съвТзщаваашеся".

Любопытно, что Иларион в сущности ничего не говорит о богоизбранности князя или о божественном происхождении государственной власти. И это несмотря на то, что данное воззрение было уже общепризнанным в русской литературе его времени.

Согласно Илариону божественное происхождение имеет *не власть* верховного правителя в государстве, а *разум* в сердце его.

Власть над людьми князь получает, в представлении Илариона, не от Бога, а по наследству от славных предков своих — русских князей. "Сии славьныи отъ славьныихъ рожься, благородынъ отъ благородьныихъ, каганъ нашь ВолодимЪръ", — отмечал он в своем произведении. Начиная свою похвалу Владимиру, Иларион особо подчеркивал, что князь — внук старого Игоря и сын славного Святослава, которые в лета своего владычества мужеством и храбростью прославились в странах многих и победами, и крепостью поминаются ныне и прославляются.

Наследственный характер княжеской власти подчеркивался Иларионом и в том месте рассматриваемого произведения, где он, обращаясь к Владимиру, говорил о его сыне князе Ярославе, нареченном при крещении Георгием. "Его же сътвори Господь намЪстьника по т^бЪ, твоему владычьству, не рушаща твоих уставъ, нъ утвьржающа, ни умаляюща твоему благовЪрию положения, нъ паче прилагающа, не съказаша, нъ учиняюща, иже недоконьчаная твоя наконьча...". Приведенную фразу из "Слова о Законе и Благодати" нельзя трактовать в качестве обоснования божественности или сакральности наследования княжеской власти. Как показывает последующее содержание указанного произведения, его автор подразу-

мевал в данном случае просто то, что Бог вывел Ярослава (Георгия) из плоти Владимировой, не более того. "Въстани, — восклицал Иларион, обращаясь к Владимиру, — вижь чадо свое Георгия! Вижь утробу свою, вижь милааго своего! Вижь, его же Господь изведе отъ чреслъ твоихъ...". Однако мы слишком упростили бы мысль Илариона, если бы остановились на констатации данного факта.

В рассматриваемом произведении Илариона в понятие государственной власти вкладывался особый смысл. Иларион понимает княжескую власть не столько в качестве совокупности властных полномочий или высшего сана — самого высокого места в общественной иерархии, но, скорее, в *качестве поля деятельности, процесса свершения благих дел для Русской земли.* Соответственно и наследование высшей государственной власти понималось им особому. Иларион представлял переход княжеской власти по наследству не столько в виде наследования высшей государственной должности, сколько в качестве наследования деятельности, продолжения благодеяний, совершенных предшественником. Сказав в похвале Владимиру, что сына его Георгия (Ярослава) Бог сотворил наместником ему, его владычеству, Иларион уточнил, каким именно наместником — не рушащим, а утверждающим уставы Владимира, не умаляющим сокровищ его благоверия, а более их умножающим, не говорящим, а делающим (свершающим), и, что не окончено Владимиром, кончающим.

Преемственность, традиционность благодетельной для народа политики государственной власти была реальным фактом той эпохи в истории Руси, в которую выпало жить выдающемуся русскому мыслителю Илариону. Именно эта преемственность обусловила расцвет экономики и духовной культуры русского общества. Таким образом, похвала князю Владимиру и его преемнику на престоле Ярославу, с которой выступил Иларион, была не простым панегириком власть предержащим. Это было, в сущности своей, заявление авторитетного русского идеолога о поддержке им благотворных для русского общества тенденций в политике верховной государственной власти.

§ 4. Политические идеи Владимира Мономаха

Владимир Мономах (1053—1125) — знаковая фигура в истории русской политической идеологии, воплощающая собой идеал русского князя, самодержца, царя и одновременно идею преемственности царской власти на Руси от императорской власти в Византии. В этом своем качестве он намного пережил эпоху Киевской Руси.

С началом XVI в. персона Владимира Мономаха приобретает особое значение для русского самодержавия. Московские государи

начинают смотреть на него как на своего родоначальника. В официальной политической идеологии утверждается концепция, согласно которой Московское государство является наследником Византийской империи ("Москва — Третий Рим"). Владимир Мономах рассматривается в рамках данной концепции в качестве лица, через которого московские государи получили от византийских императоров царский венец[1].

Основание для такого взгляда дало событие, произошедшее приблизительно в 1114—1116 гг., после того, как русские войска разбили византийскую армию во Фракии. Тогдашний византийский император Алексий I Комнин (1081—1118 гг.), желая помириться с великим князем Владимиром Мономахом, прислал ему в дар царский венец византийского императора Константина Мономаха ("шапку Мономаха") и другие драгоценные предметы, знаменующие царскую власть. Все это доставил русскому князю митрополит Эфесский Ниофит. Прибыв к Владимиру Мономаху в сопровождении византийских епископов и знатных сановников, он возложил на него венец и назвал царем.

Политическая судьба Владимира Мономаха сложилась так, что престол русского государя, великого князя Киевского, ему удалось занять лишь в возрасте 60 лет — в 1113 г. Почти все свои зрелые годы он управлял удельными княжествами — сначала Черниговским (в 1079—1094 гг.), затем Переяславльским (в 1094—1113 гг.). Однако среди удельных князей Киевской Руси Владимир Мономах был самым заметным, самым уважаемым в народной среде. В нем видели талантливого полководца, способного защитить Русскую землю от врагов, и мудрого государственного деятеля, стремящегося к примирению русских князей, прекращению на Руси губительных междоусобных войн.

Престол великого князя Киевского Владимир Мономах занимал до самой своей смерти в 1125 г., т. е. около 12 лет. В памяти русского общества эти годы сохранились как время небывалого могущества Руси, когда русским можно было жить спокойно, не опасаясь ни княжеских междоусобиц, ни набегов кочевников.

Это отражало действительное состояние Русского государства того времени: его единство и могущество держались почти исключительно на авторитете Владимира Мономаха. Удельные князья превратились к началу XII в., по существу, в самостоятельных государей, что предельно ясно зафиксировал княжеский съезд в Любече в 1097 г. Князья договорились здесь о своем объединении ради интересов Русской земли, но при этом условились о том, что "кождо да держить отчину свою", и для скрепления этого договора

[1] См. подробнее об этом § 2 гл. 7 "Политическая и правовая мысль Московского государства".

целовали крест. Владимир Мономах с самого начала выступил активным сторонником этого нового для Руси политического порядка. Более того, можно без преувеличения сказать, что именно он стал главным его идеологом.

Свою мировоззренческую позицию и, в частности, взгляд на то, каким должен быть русский князь, как должны строиться его отношения с другими князьями и со своей администрацией, Владимир Мономах изложил в сочинении, вошедшем в историю русской литературы под названием "Поучение". Текст его дошел до нас в составе Лаврентьевской летописи. В нем явно выделяются три части, которые можно рассматривать в качестве отдельных произведений: это, во-первых, собственно "Поучение", во-вторых, автобиографические заметки и, в-третьих, письмо к князю Олегу Святославичу. "Поучение" писалось, вероятнее всего, в 1099 г., а заметки о своей жизни Владимир Мономах окончил не ранее 1117 г.

Формулируя в "Поучении" христианские нормы поведения для своих детей, Владимир Мономах подразумевал, что они не простые "христианские люди", а русские князья. Собственно говоря, и непосредственным поводом к написанию "Поучения" явилось, как сам автор признавал, поведение его братьев-князей, которые прибыли к нему с предложением пойти совместно на князей Ростиславичей и отобрать у них их волость. Владимир Мономах ответил им, что не может пойти с ними и преступить крестоцелованье. Отпустив князей, взял он Псалтырь, в печали разогнул его и стал читать, размышляя при этом о том, что такое человек и как жить ему должно. Так возникло его "Поучение".

Подлинный смысл данного произведения становится ясным только при условии, если его рассматривать в контексте той социально-политической обстановки, в которой оно писалось. Усиление самостоятельности удельных князей[1], утверждение принципа "кождо да держить отчину свою" означало, что межкняжеские отношения принимали отныне сугубо договорный характер. Причем соблюдение договоров все больше зависело от доброй воли самих князей: для принуждения кого-либо из них к выполнению договорных условий на практике не оставалось другого средства, кроме нравственной проповеди — взывания к его христианской совести.

В своем "Поучении" Владимир особо подчеркивал необходимость соблюдения договоров, заключение которых на Руси в ту пору скреплялось крестоцелованием. Если будете крест целовать, говорил Владимир Мономах своим детям, то, проверив сердце свое,

[1] С развитием феодальных отношений усиливалась удельная раздробленность Руси. Если в XII в. Русь делилась на 15 княжеств, то в XIII в. — уже на 50, а в XIV — на 250 обособленных княжеств.

целуйте на том, на чем можете устоять, а поцеловав, соблюдайте, а иначе, преступив, погубите свою душу.

Заслугой Владимира Мономаха явилось то, что он, пожалуй, раньше всех русских князей и яснее их всех осознал, что в новой социально-политической обстановке, сложившейся на Руси к концу XI в., *нравственные качества властвующих приобретают первостепенное политическое значение, что судьба Русского государства, его будущее стало в огромной мере зависеть от того, насколько нравственными окажутся в своем поведении люди, держащие в своих руках государственную власть.*

Как прекратить княжеские междоусобицы на Руси? В новых условиях ничего не оставалось, как взывать к соблюдению Христовых заповедей. Не следует проливать кровь того, кто причинит нам зло, говорил Владимир Мономах, но тремя добрыми делами можно избавиться от врагов и победить их: покаянием, слезами и милостыней.

Любопытно, что в своем "Поучении", составленном из принципов религиозной христианской этики, наполненном словами о Боге, Владимир Мономах нигде не обмолвился о божественном происхождении власти. И это, думается, не случайно. Автор "Поучения" исходил из того, что власть — это не дар, возвышающий того, кто ее получает, над другими людьми, возлагая на них обязанность повиноваться властителю. Она не освобождает ее носителя от соблюдения правил общежития, предписанных христианством всем людям. *Властитель должен быть прежде всего человеком.* Ему надлежит помогать обездоленным, чтить старых, как отца, и молодых, как братьев, остерегаться лжи, пьянства и других пороков, не свирепствовать словом, не хулить в беседе, избегать суеты и т. д.

Обращаясь к своим детям-князьям, Владимир Мономах неоднократно призывал их не лениться. По его мнению, князь — это великий труженик. Он просил, в частности, своих детей самолично за всем наблюдать в своем доме, не полагаясь на тиуна. Советовал им, будучи на войне, не надеяться на воевод, самим наряжать сторожей, самим расставлять ночью стражу и спать среди воинов.

Князь, согласно представлению Владимира Мономаха, также милосердный судья. "Ни права, ни крива (ни правого, ни виновного) не убивайте, не повелевайте убити его: аще будеть повиненъ смерти, а душа не погубляйте никакояже хрестьяны", — поучал он.

Честь себе князь приобретает не положением своим, а знанием, — такую мысль внушал Владимир Мономах, советуя своим детям учиться. Что умеете доброго, того не забывайте, а чего не умеете, тому учитесь, писал он и при этом приводил в пример своего отца, мудрого и образованного князя Всеволода Ярославича, который знал пять языков и оттого и честь имел от "ин^хъ земль".

Творя добро, князь не должен лениться ни на что хорошее, и прежде всего к церкви, подчеркивал в своем "Поучении" Владимир Мономах. Он призывал чтить епископов, попов и игуменов, не устраняться от них, а с любовью принимать от них благословенье и по возможности заботиться о них.

Автобиографические заметки Владимира Мономаха, хотя и составляют отдельное произведение, тем не менее находятся в связке с "Поучением". Судя по всему, обратиться к описанию своей жизни Владимира Мономаха заставило желание подкрепить сказанное в "Поучении" собственным примером. В заключении данного жизнеописания автор прямо заявлял, что не хвалит он себя и не прославляет. Но хвалит и прославляет Бога, который его, грешного и худого, столько лет оберегал от разных смертных опасностей и создал на всякие человеческие дела годным. Прочитав эту грамотку, постарайтесь на всякие добрые дела, славя Бога со святыми его, говорил Владимир Мономах. "Смерти бо ся, дѢти, не боячи, ни от рати, ни от звѢри, но мужьское дѢло творите, како вы Богъ подасть. Оже бо язъ от рати, и от звѢри, и от воды, от коня спадался, то никто же вас не можеть вредитися и убити, понеже не будет от Бога повелЬно. А иже от Бога будеть смерть, то ни отець, ни мати, ни братья не могуть отьяти, но аче добро есть блюсти, Божие блюденье лЪплЪЪ есть человЪчьскаго".

§ 5. Правовые идеи юридических памятников Киевской Руси

Первыми по времени своего возникновения письменными источниками права Киевской Руси являлись договоры Руси с Византией. Наиболее же значительными были "Русская Правда" и церковные уставы великих князей Владимира Святого и Ярослава Мудрого. Кроме того, правовое наследие Киевской Руси включает в себя уставы и уставные грамоты ряда других русских князей, а также переведенные на русский язык и приспособленные к общественным условиям Руси сборники византийских правовых установлений, такие, как, например, "Номоканон".

Названные акты содержат правовые нормы, действовавшие в Киевской Руси. Эти нормы формулируются в большинстве своем путем описания какого-либо случая правонарушения с указанием соответствующего наказания. В юридических документах Киевской Руси отсутствуют определения правовых институтов, нет здесь и прямо выраженных теоретических положений. Тем не менее конкретное, казуистичное содержание их текстов таит в себе совершенно определенные представления о праве, законе, законности, суде,

преступлении и наказании — представления, которые вполне можно выразить в виде правовых идей.

Идейный смысл имеет уже сам факт появления рассматриваемых юридических документов. Очевидно, что их создание было ответом на определенные общественные требования. Однако возникнуть они могли только после того, как в русском обществе утвердилась *идея о законодателе,* мысль о том, что властитель может регулировать общественную жизнь, приводить ее в порядок посредством издания собственных законов.

Как показывает исторический опыт, отсутствие такой идеи в общественном сознании не препятствует развитию законодательства. Но государственная власть вынуждена в этом случае происхождение собственных законов приписывать какому-либо мифическому существу или богу, изображая себя в глазах общества в качестве не творца, а всего лишь оракула данных законов.

Законодательство Киевской Руси предстает как результат законотворческой деятельности конкретных властителей. Имена князей-законодателей содержат и "Русская Правда", и церковные уставы. "Се яз, князь Василии, нарицаемы Володимир, сын Святославль, внук Игорев...", — говорит ст. 2 первого русского Устава о церковных судах. Статья 5 продолжает: "И яз, съгадав с своею княгинею с Анною и с своими детми, дал есмь ты суды церквам, митрополиту и всем пискупиям по Русьскои земли".

Русские князья открыто выставляли себя в качестве законодателей, творцов законов для всей Руси. Однако, как показывают юридические тексты, законодательные полномочия князей не давали им возможностей для произвола. Законотворчество было для русского князя не правом, возвышавшим его над своими подданными, а обязанностью, возложенной на него богом. Не случайно княжеские уставы начинаются, как правило, со слов: "Во имя отца, и сына, и Святаго духа".

Возлагая на князя обязанность законодательствовать, бог предписывал совершенно определенные рамки этой деятельности. Содержание издаваемого князем закона должно было соответствовать духу христианской религии, т. е. быть проникнуто милосердием и любовью.

Самое раннее выражение данной идеи встречается в Договоре Руси с Византией, заключенном в правление великого князя Олега. Текст его приводится в "Повести временных лет" под 6420 (912) г. Вот слова, с которых начинается основное содержание данного Договора: "Суть, яко понеже мы ся имали о Божьи вЪре и о любви, главы таковыа: по первому убо слову да умиримся с вами, грекы, да любим друг друга от всеа душа и изволениа, и не вдадим, елико наше изволение, быти от сущих подь рукою наших князь свътлых

никакому же соблазну или винЪ; но потщимся, елико по сил1з, на сохранение прочих и всегда лЪт с вами, грекы, исповеданием и написанием со клятвою извещаемую любовь непревратну и непостыжну. Тако же и вы, грекы, да храните таку же любовь ко княземъ нашим свЪтлым рускым и ко ВСБМ, иже суть под рукою свЪтлаго князя нашего, несоблазну и непреложну и всегда и во вся лЪта".

Русь на момент заключения цитируемого Договора не приняла еще христианства в качестве своей официальной религии — русский противопоставляется в тексте договора христианину как другой стороне правоотношения, — однако христианскую этику Русь уже признала как свою. Очевидно, что проповедовавшиеся христианством этические ценности соответствовали духу русского общественного сознания, находились в гармонии с общим его настроем.

Законодательство Киевской Руси отличается от законодательства других государств, пребывавших на аналогичной ступени исторического развития, своим гуманизмом. Для него характерна сравнительная мягкость наказаний, которые, как правило, выражаются в денежном штрафе. Предписывая кары за нарушение правовых норм, русский законодатель исходил из *идеи святости человеческой жизни* и не предусматривал смертной казни в качестве меры наказания. При этом термины "казнь", "казнить" довольно часто употреблялись в законодательных актах, но подразумевали они не лишение жизни, а простое телесное наказание.

Митрополит Иоанн II (1080—1089 гг.) в одном из своих наставлений разъяснил суть кары, называвшейся на Руси "казнь". Он рекомендовал людей, занимающихся волхвованием, сначала отвращать от греха словесным увещанием, а затем, если они не послушаются, "яро казнити, но не до смерти убивати, ни обрезати сих телесе".

Развитие начал гуманизма в русском правосознании было связано с распространением на Руси православной христианской веры. Однако главные предпосылки этих начал коренились все же в самом русском обществе, в его экономическом и социально-политическом строе и духовном складе.

На эту мысль наводит прежде всего характер законодательства Византии — государства, где православное христианство являлось господствующей религией. Этому законодательству были свойственны самые жестокие наказания за преступления, как-то: отсечение руки или носа, выкалывание глаз, оскопление и т. п. На Руси нормы византийского законодательства, предусматривающие такие кары, были хорошо известны, однако они не были восприняты русскими законодателями.

Более того, как свидетельствуют летописи, редкие случаи применения отдельными князьями практиковавшихся в Византии на-

казаний встречали резкий протест со стороны других русских князей. Характерна в этом плане реакция последних на ослепление в 1097 г. Василька Ростиславича, заподозренного в заговоре против великого князя Святополка Изяславича. Владимир Мономах, услышав, как ослеплен был Василько, ужаснулся и, заплакав, сказал: "Се не бывало есть в РусьскЪй земьли ни при дЪдЪх наших, ни при отцихъ наших, сякого зла". То же самое сказали и князья Давыд и Олег Святославичи. Вместе с Владимиром Мономахом они послали мужей своих к Святополку с вопросом: "Что се зло створил еси в Русьстъй земли, и вверглъ еси ножь в ньгВ?"

Вывод о том, что гуманистические начала русского правосознания коренились в самом русском обществе, а христианство, распространяясь на Руси, не привносило эти начала с собой, но лишь придавало им более определенную форму, вытекает из целого ряда и других фактов. Вместе с христианской религией на Русь пришла христианская церковная организация, в рамках которой доминировало, естественно, византийское правосознание. Из летописей хорошо видно, что первые служители русской христанской церкви, прибывавшие, как правило, на Русь из Византии, были склонны скорее к ужесточению наказаний за правонарушения, нежели смягчению. В частности, именно по их настоятельной рекомендации великий князь Владимир Святославич ввел смертную казнь за разбои, пусть и на короткое время. Иначе говоря, утверждавшееся на Руси в качестве господствующей религии христианство несло с собой одновременно два прямо противоположных типа правосознания: одно — проникнутое духом милосердия к правонарушителям и другое — отягощенное духом жестокости. Уже по одной этой причине христианство не могло стать главным фактором в формировании гуманистических начал русского правосознания. Оно оказывалось не *инструментом* для выработки русского правосознания, а *материалом,* из которого последнее черпало соответствующие духу русского общества мировоззренческие постулаты, понятия, образы.

Характерной чертой законодательства Киевской Руси было представление о преступлении как о деянии, причинившем материальный вред другому человеку. Наказание мыслилось при этом как возмещение данного вреда.

С усвоением русским обществом христианского мировоззрения к этому представлению о преступлении добавилась мысль о нем как о грехе. И, соответственно, усложнилось представление о наказании. Последнее стало мыслиться, помимо прочего, и в виде духовной кары.

Тексты юридических документов Киевской Руси дают нам возможность проследить, как по мере распространения христианства

на Руси углублялось идейное содержание концепции духовной кары и менялось словесное выражение данного рода наказания.

Первое ясное воплощение этой идеи встречается в Договоре Руси с Византией 945 г. "Аще ли же кто от князь или людий русских, ли хрестеянъ, или не хрестеянъ, преступить се, еже есть писано на харатьи сей, будеть достоинъ своимъ оружиемъ умрети, и да будеть клять от Бога и от Перуна, яко преступи свою клятву". В другом месте данного Договора (хартии) говорится, что в случае, если князь или еще кто, крещенный или некрещенный, преступит ее, то не будет он иметь помощи от Бога и "да будеть рабъ въ весь в!жъ в будущий, и да заколенъ будеть своимъ оружьемъ".

Примечательно, что духовная кара за нарушение норм Договора предназначается в рассматриваемом юридическом документе и христианам, и нехристианам (язычникам). И это не случайно — идея духовной кары возникла на Руси еще в рамках язычества. Однако благодаря христианству она получает новое, более глубокое содержание и более богатое понятийное и образное выражение.

В Уставе Святого князя Владимира о церковных судах идея духовной кары выражается уже следующими словами: "Кто преступить си правила, яко же есмы управили по святых отець правилом и пьрвых царев управленью, кто иметь преступати правила си, или дети мои, или правнучата, или в котором городе наместник, или тиун, или судья, а пообидть суд церковный, или кто иныи, да будуть прокляти в сии век и в будущий семию зборов святых отець вселеньскых".

На Руси рано осознали высокую ценность права в общественной жизни. Оно мыслилось в русском обществе не только в качестве орудия управления, инструмента для поддержания порядка, но и в виде средства воспитания души. Это представление о праве хорошо выражало понятие "правда", которое со времен Ярослава Мудрого стало все чаще использоваться в качестве замены понятию "закон". Впрочем, и последнее употреблялось более для обозначения нравственно-религиозных заповедей, нежели для названия нормативного акта, изданного властителем.

В современной историко-правовой науке получила распространение тенденция называть "правдами" сборники правовых норм, возникшие в западноевропейских странах в эпоху раннего феодализма, утвердилось даже такое словосочетание, как "варварские правды" ("Салическая правда", "Бургундская правда" и т. п.). Употребляя термин "правда" применительно к юридическим памятникам Западной Европы, необходимо, однако, понимать, что он является термином сугубо русского происхождения, выражающим представление о праве, которое было присуще русскому правосознанию.

§ 6. Заключение

Рассмотренные идеи не исчерпывают всего богатства политической и правовой мысли Киевской Руси. Тем не менее, составляя основу ее содержания, они дают вполне ясное представление о сущности русского политико-правового сознания в X—XII вв.

Факты показывают, что политико-правовая идеология Киевской Руси была не просто отражением практики политических отношений. Эта идеология создавалась для того, чтобы активно влиять на данную практику, определять характер политического поведения государственных деятелей.

Политическая и правовая мысль Киевской Руси была направлена на сплочение русского общества, сохранение единства его государственного организма. В рамках этой мысли формулировались цели и смысл государственной деятельности, политические идеалы, идеальные нормы политического поведения. Государственная деятельность представала при этом как служение Русской земле, а также началам правды, справедливости и добра, воплощенным в православной христианской религии.

К началу XIII в. Киевская Русь как единый государственный организм прекратила свое существование. Однако политическая и правовая мысль, выработанная в рамках данного государства, не исчезла. Она продолжила свою жизнь в последующих эпохах русской истории. Политические и правовые идеи Киевской Руси влились в политико-правовую идеологию Московского государства, вступив в симбиоз с новыми идеями, став в определенных случаях даже их корневой основой.

Более подробно "московская" судьба политических и правовых идей, выработанных в условиях Киевской Руси, рассматривается в следующей главе настоящего учебника.

ГЛАВА 7

Политическая и правовая мысль Московского государства

§ 1. Введение

История Московского государства начинается со второй половины XIII в. В течение XIV—XV вв. оно превращается из небольшого княжества в мощное централизованное государство с сильной монархической властью. К концу XVI в. его территория расширяется, прирастая Западной Сибирью и Поволжьем. Московское государство все чаще именуется теперь "Россия" или "Великая Россия".

В начале XVII в. происходит крах общественно-политической системы Московского государства, который выливается в так называемую Смуту. "Смутное время" заканчивается в 1613 г. утверждением на русском монархическом престоле новой династии — Романовых. И хотя в письменных памятниках XVII в. Русское государство продолжает именоваться Московским государством, многие факты социальной, политической и духовной жизни русского общества данного столетия явно указывают на то, что прежнее Московское государство уступило место новому государственному организму.

Таким образом, говоря о политической и правовой мысли Московского государства, мы имеем в виду эпоху, длившуюся с конца XIII до начала XVII в. Основными событиями этой эпохи, определявшими характер и государственной власти на Руси, и русского политико-правового сознания, были: объединение русских земель вокруг Москвы, Куликовская битва 1380 г., Ферраро-Флорентийский собор 1438—1445 гг., принявший унию византийской православной церкви с римско-католической, окончательное крушение Византийской империи в результате взятия турками-османами Константинополя (Царьграда) в 1453 г., женитьба государя всея Руси Ивана III на племяннице последнего византийского императора Софье Палеолог в 1472 г., окончательное освобождение Руси от татаро-монгольского ига в 1480 г., опричнина Ивана IV.

Социально-экономический и политический строй Московского государства отличался от социально-экономического и политичес-

кого строя Киевской Руси. Московия значительно дальше продвинулась по пути феодализации. Это было общество другой исторической эпохи — уже вполне зрелое феодальное общество.

Различия в социально-экономической и политической сферах общественной жизни Московского государства и Киевской Руси обусловили в конечном итоге и различия в области политической и правовой мысли.

Политическая и правовая идеология Московского государства в сравнении с идеологией Киевской Руси выглядит более сложной по содержанию, более разнообразной по тематике. В рамках ее существуют идеологические течения, предлагающие прямо противоположные варианты решения одних и тех же проблем. Представители этих течений ведут борьбу между собой, как идеологическую, так и политическую.

Пример Московии показывает, что сильная единоличная государственная власть вполне может сочетаться с политическим разномыслием в обществе, разнообразием политических и правовых концепций, с борьбой различных политических идеалов и мнений. Правда, для этого необходимо, чтобы в обществе были в достаточном числе люди, способные для торжества своих идей идти на великие жертвы.

Нашествие татаро-монголов на русские земли нанесло огромный урон русской культуре. Во время осады городов горели церковные храмы, а с ними и различные произведения искусства, в том числе и книги. Множество литературных сочинений были навсегда утрачены. Специалисты высказывают предположение — то, что дошло до наших дней из литературного наследия Киевской Руси, вряд ли составляет более одного процента от того, что было. Большая часть утрат приходится при этом на эпоху татаро-монгольского владычества на Руси.

Однако даже это великое бедствие не могло сдержать поступательного развития русской культуры. После утверждения своего господства на Руси татаро-монгольские завоеватели не препятствовали строительству здесь новых церквей и монастырей, открытию новых школ, распространению грамотности среди русского населения, созданию новых книг.

Русская политическая и правовая мысль в условиях Московского государства имела значительно более солидный культурный фундамент для своей эволюции, чем тот, на котором она развивалась в Киевской Руси.

В течение XIV—XV вв. впервые переводится на русский язык большое число произведений философской христианской литературы, таких, как творения св. Дионисия Ареопагита, Петра Дамаскина, поучения св. Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Феодора Студита, и многих других.

XIV—XVI вв. — это эпоха расцвета русского летописания. Почти все дошедшие до нас летописи происходят именно из этого времени.

§ 2. Формирование политической идеологии Московского государства

Эпоха Московского государства дала новое дыхание литературе Киевской Руси. В течение XIV—XV вв. создаются новые списки сочинений русских писателей XI—XII вв. Их идеи, образы, речевые обороты и стиль широко используются в литературе Московии. Соответственно этому продолжает свою жизнь в рамках политико-правовой идеологии Московского государства политическая и правовая мысль Киевской Руси. Суждения Феодосия Печерского и митрополита Никифора, идеи Илариона и Владимира Мономаха, высказывания Кирилла Туровского и многих других русских мыслителей XI—XII вв. становятся от.правной точкой размышлений о сущности власти и закона, об обязанностях правителей, о соотношении церкви и государства для русских идеологов XIV—XVI вв.

Это восприятие Московским государством культурного наследия Киевского государства было вполне закономерным явлением. Оно обусловливалось прежде всего действительной исторической преемственностью.

Киевская Русь была колыбелью Московии. Возникновение Московского государства предопределялось естественно-исторической эволюцией Киевского государства. Уже в XII в. шел интенсивный процесс перемещения русского населения с юга Руси на северо-восток. И тогда же наметился соответствующий переход центра русской государственности из Киева во Владимир, т. е. в географический район будущей Московии.

Восприятие Московией идейного наследия Киевской Руси было, однако, не только следствием действительно существовавшей между этими государствами исторической преемственности, но и проявлением специфической особенности средневекового политико-правового сознания. С точки зрения этого сознания государственная власть, правовые нормы или политическая идеология могут эффективно действовать в настоящем и будущем только при условии, если они укоренены в прошлом. Отсюда проистекает характерное для средневековых идеологов стремление представить всякое новое политическое и правовое явление в качестве традиционного, воплощающего собой историческую преемственность от явления, которое существовало в древности.

Историческая преемственность Московского государства от Киевской Руси была реальным фактом, но благодаря усилиям москов-

ских идеологов она стала еще и политической идеей, официальным идеологическим постулатом. Кратким выражением данной политической идеи может служить формула: "Москва — второй Киев, московские князья — потомки киевских князей, наследники их доблестей и земель". Именно в таких словах выражалась часто идея исторической преемственности Московского государства от Киевской Руси в русской литературе XIV—XVI вв.

Частые и настойчивые напоминания о своем происхождении от Киевских великих князей Московские государи делали не только для придания себе большего авторитета, но и для обоснования своих притязаний на земли Киевской Руси и в первую очередь на территорию самого Киевского княжества вместе с Киевом, пребывавшую в рассматриваемое время под властью польского короля. В 1490 г. Московский царь Иван III откровенно писал германскому императору Максимилиану I о том, что он собирается "отвоевывать свою отчину — Великое княжество Киевское, которым владеет Казимир, король Польский, и его дети, а [это — часть] нашего Государства, русских земель".

Особенно часто при рассказах о Московских государях летописи и литературные произведения XIV—XVI вв. называют имя Киевского князя Владимира Мономаха. Фигура последнего воплощала собой целый комплекс высоко значимых для Московского самодержавия политических идей.

Во-первых, Владимир Мономах был носителем образа идеального монарха, почитаемого еще со времен Киевской Руси всеми слоями русского общества, как аристократией, так и простым народом. В эпоху Московского государства этот образ получил развитие в устном народном творчестве и литературе. Былинный Киевский князь "Владимир Красное солнышко" соединил в себе народные мифы и о Владимире Святом, и о Владимире Мономахе, но в большей мере в нем угадываются черты именно последнего. В условиях татаро-монгольского владычества на первый план в русском политическом сознании, естественно, выдвигался образ князя — защитника Русской земли, и Владимир Мономах, как никто из Киевских князей, подходил под этот политический идеал.

Во-вторых, Владимир Мономах воплощал своей личностью идею преемственности власти Московских государей от власти князей Киевских — памятники письменности Московии настойчиво внушают, что именно он является "прародителем" того или иного Московского великого князя или царя.

В-третьих, Владимир Мономах выражал собой идею преемственности власти Московских государей от императорской власти "Империи Ромеев" — Византии. Причем для того, чтобы выступать в данном качестве, Владимир Мономах имел двойное основа-

ние: он родился от дочери византийского императора Константина Мономаха и после своего восшествия на великокняжеский престол в Киеве получил его царский венец. Впоследствии этот венец перешел по наследству к Московским государям, и факт его перехода сначала из Византии в Киев, затем из Киева во Владимир, а оттуда — в Москву стал служить обоснованием идеи преемственности Московского самодержавия от власти Киевских князей и византийских императоров.

Первое ясное выражение данной идеи дает "Сказаше о князехъ владим1рскихъ", созданное в начале XVI в. Здесь рассказывается легенда о том, как византийский император Константин Мономах передал через своих послов Киевскому князю Владимиру Всеволодичу "животворящий крест" со своей шеи, "царскш венецъ" со своей головы, "крабъйцу сердоликову", принадлежавшую по преданию римскому императору Августу, "святыя бармы" со своих плеч и многие другие "дары царьсшя". При передаче названных даров Владимиру Всеволодичу были сообщены якобы следующие слова византийского императора: "Пршми отъ насъ, боголюбивыи и благовЂрныи княже, сия честные дарове, иже отъ начатка вЂчныхъ лЂт твоего родства и поколЂша царьскихъ жребш на славу и честь на венчание твоего волнаго и самодержавнаго царствия..., да нарицаешися боговенчанный царь...". Но еще более важную идеологическую нагрузку несли заключительные слова рассказа о царских дарах: "ОттолЂ и донынЂ тъмъ царьскимъ венцемъ венчаются великш князи владимерстш, его же прислалъ греческш царь Константинъ Манамахъ, егда поставятся на великое княжение росшское...". О том, какую большую роль играла эта легенда в официальной политической идеологии Московского государства, свидетельствует уже один только факт включения ее в середине XVI в. в состав чина венчания русских царей. В течение указанного столетия приведенная легенда неоднократно использовалась для обоснования прав Московских государей на титул царя.

Придание легенде о царских дарах повышенного идеологического значения в условиях Московского государства свидетельствует о том, что здесь сложилось понимание сущности царской власти как явления традиционного, т. е. передающегося по наследству. Царем нельзя стать — им можно только родиться. Титул царя нельзя присвоить самому себе — этот титул исходит от высшего авторитета. В качестве последнего выступает в конечном итоге бог. Божественно и само слово "царь" — в священных текстах царем именуется сам бог, который выступает как "Небесный Царь". Царями называются государи Ветхого завета — царь Давид, царь Соломон. Самовольное объявление себя царем равнозначно самовольному объявлению себя святым.

Политико-правовая идеология Московии строго отличала титул царя от королевского титула. Последний, с точки зрения московских идеологов, был менее почетным, стоял ниже царского звания. В 1489 г. посол императора Священной Римской империи германской нации Максимилиана I Николай Поппель, пребывая в Москве, предложил Ивану III от имени своего императора титул короля. В ответ великий князь Московии передал послу через дьяка Федора Курицына следующие слова: "...А что ты нам говорил о королевстве, [спрашивая,] желаем ли мы, [чтобы] Цезарь поставил нас королем на своей земле, то [следует тебе знать, что] мы Божьей милостью Государи на своей земле изначала, [т. е.] от первых своих прародителей. А поставление имеем мы от Бога, как наши прародители, так и мы".

Развитие идеи царской власти в условиях Московского государства привело к появлению понятия *истинного, боговенчанного, христианского царя,* с одной стороны, и противоположного ему понятия ложного, *самозванного царя* — с другой.

Впервые такое различие четко провел архиепископ Ростовский Вассиан в своей грамоте, посланной на Угру великому князю Ивану III во время знаменитого стояния русских войск против войск татарского хана Ахмата. Как известно, владычествовавшие на Руси татаро-монгольские ханы с самого начала звались царями. Причем еще с Батыя повелось правило, согласно которому русские князья клялись татарским ханам не выступать против них. Вассиан в своей грамоте призвал Ивана III отказаться от клятвы своих прародителей не поднимать руку на царя, ибо, во-первых, та клятва была вынужденной, а, во-вторых, татарские ханы являлись ненастоящими царями. Грамота призывала русского государя выступить против татарского хана "не яко на царя, но яко на разбойника и хищника и богоборца".

Истинный царь, по мнению идеологов Московии — это царь боголюбивый, охранитель православной христианской веры. Концепция царской власти в том виде, в каком она развивалась в политической и правовой мысли Московского государства, включала в себя, помимо идеи богоустановленности и наследственности данной власти, идею служения ее православному христианству.

Вместе с тем истинный царь рассматривался и в качестве защитника Русской земли. Как известно, эти две обязанности верховного властителя — охранять православную христианскую веру и защищать Русь от врагов — выделялись еще в политико-правовой идеологии Киевской Руси. В условиях Московии учение об этих обязанностях русского государя получило довольно необычное развитие в творчестве монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея. Последний совместил эти две различные обязанности носи-

теля верховной государственной власти на Руси и представил их в качестве единого предназначения царствующей особы.

В своем послании дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину, написанном около 1523—1524 гг., Филофей связал судьбу государств, в которых официальная идеология покоится на православной христианской вере, с отношением власти и населения к данной вере. Такие государства гибнут только в том случае, если отступают от православной христианской веры. Именно предательство православной веры привело к гибели Византию.

Московское царство, считал Филофей, приобрело вследствие этого особое значение. "Да вѣси, христолюбче и боголюбче, — писал он, — яко вся христианская царства приидаша в конець и снидошася во едино царьство нашего государя, по пророчьскимь книгамь то есть Ромеиское царство. Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти". Отсюда проистекала *идея особой ответственности русского царя за судьбу вверенного ему Богом государства.* Ибо судьба этого государства, а именно: "Русии" — Русской земли, накрепко связана отныне с судьбой православной христианской веры, так что сохранение его есть вместе с тем сохранение и данной веры.

Приведенное сочинение псковского старца Филофея было размножено в течение XVI—XVII вв. во многих списках. Появилось оно и в иных вариантах, например, как "Послание Московскому великому князю Василию Ивановичу", "Послание к государю царю и великому князю Ивану Васильевичу всеа Русии".

К тексту данного произведения Филофея была впоследствии привязана политическая концепция "Москва — Третий Рим", согласно которой Россия есть наследница не только политической идеологии, но и территории Византийской империи. Именно псковского монаха стали рассматривать в качестве родоначальника этой концепции, и указанное мнение до сих пор господствует в трудах, посвященных русской политической идеологии эпохи Московского государства.

Между тем вдумчивое чтение сочинения Филофея позволяет увидеть в нем нечто, в корне отличное от концепции "Москва — Третий Рим". Безусловно, небольшое послание псковского монаха принадлежит к числу самых значительных идеологических сочинений XVI в. Однако главная его идея — *это идея "Ромейского царства"* .

Филофей совсем не отождествляет "Ромеиское царство" с реальными государствами — Византией (Вторым Римом) или Древним Римом (Первым Римом). В его представлении это царство Господа Бога — идеальное царство, которое называется "Ромеиское" только потому, что именно в Риме произошло впервые соединение

христианской религии с государственной властью. В отличие от реальных государств "Ромейское царство" неразрушимо. Реальные же государства подвержены гибели. Древний Рим и Византия являли собой лишь носителей образа идеального царства. После того, как они рухнули, образ "Ромейского царства" перешел на Московское царство. Таким образом, Русское государство предстает в сочинении Филофея не наследником реально существовавших и погибших государств Византии и Древнего Рима, но в качестве нового носителя идеала православного христианского государства. Иначе говоря, Филофей видел предназначение Русского государства быть не *Империей,* а *Святой Русью,* средоточием не материального, а духовного — воплощением не грубой материальной силы, а силы духовной.

Заявлением о том, что два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать, Филофей выражал не свою уверенность в несокрушимости Русского государства, но мысль о том, что в случае, если и оно падет, как пали Древний Рим и Византия, другого носителя образа "Ромейского царства" на земле не появится. Русь — последний земной носитель идеала православного христианского государства. Если Русь погибнет, "Ромейское царство" не умрет вместе с ним — идеалы бессмертны. Поэтому идеал православного государства будет продолжать жить, однако стремиться к нему на земле станет уже некому.

Царский титул в свете такого представления о Русском государстве приобретал особое значение — он становился титулом не просто главы государства, верховного властителя, но *титулом хранителя Святой Руси.* Следовательно, царь начинал выступать в русском политическом сознании в качестве носителя не только государственной власти, но и устоев всего общества — его социально-политической организации и официальной идеологии. Таким образом, идею, внесенную Филофеем в русскую политическую идеологию, можно выразить формулой: *без царя нет Святой Руси, без Святой Руси нет царя.*

Как известно, название "царь" употреблялось еще в литературе Киевской Руси применительно к таким русским князьям, как Владимир Святой, Владимир Мономах, Андрей Боголюбский. В это название тогда не вкладывался какой-то особый смысл, оно использовалось, скорее всего, по аналогии с библейскими текстами, в которых наиболее авторитетные властители именуются царями. Подобным же образом и в литературных произведениях Киевской Руси слово "царь" призвано было лишь оттенить особые заслуги указанных русских великих князей в распространении и охранении христианской веры. Поэтому употребление его было эпизодическим.

Первым из русских великих князей, наименование которого царем стало носить постоянный характер, был Василий II (Темный), правивший в Московском государстве в 1425—1462 гг. И это произошло не случайно. Именно при Василии II Московия прекратила выплату дани татаро-монгольским ханам (в 1451 г.), т. е. стала по отношению к Золотой Орде в фактически независимое положение. Закономерно в этом плане и наименование царем Дмитрия Донского — победителя татаро-монголов на Куликовом поле. Вошедший в Воскресенскую летопись рассказ о его жизни, написанный в конце XIV в., называется "О житии и о преставлении царя Рускаго, великого князя Дмитриа Ивановича". Эти факты свидетельствуют, что царский титул стал пониматься в Московии как обозначение не зависимого ни от каких других земных властителей государя. В этом смысле он по существу слился с титулом "самодержец", которым величался тот, кто сам, самостоятельно держит государство.

В течение XVI в. это значение титула "царь" как титула, указывающего на независимость его носителя от какого-либо земного владыки, еще более упрочилось в русском политико-правовом сознании. Появилось даже словосочетание "вольное царское самодержство". Последнее противопоставлялось "убогим королевствам" европейских стран, где государи не "коренные", не "вотчинные", как на Руси, а "посаженные" и, следовательно, не "вольные".

Политическая и правовая идеология Московии отражала состояние крепнущего в своих материальных и духовных силах, растущего в своих территориальных размерах гордого и независимого государства.

Это государство уже вполне осознавало свои великие возможности и перспективы. И соответственно проявляло стремление утвердиться в качестве не только европейской или азиатской, но и мировой державы. В официальной идеологии Московии это стремление ярче всего выразилось в изменении содержания легенды о начале княжения на Руси династии Рюрика.

Как известно, легенда эта была создана в Киеве в первые годы правления Владимира Мономаха. Она повествовала о начале Русского государства. Согласно ей в лето 6370 (в 862 г. Христовой эры) славянские племена, селившиеся на северо-востоке Европы, устав от междоусобиц, решили призвать к себе на правление князя из варягов, руси. И обратились к варяжскому князю Рюрику и его братьям: "Земля наша велика и обилна, а наряда в ней нТзтъ. Да поидЪте княжить и володЪти нами". Рюрик пришел и сел княжить в Новгороде, два его брата — в других местах. Так основалась династия русских князей, правивших сначала в Киевской Руси, а затем в Московии.

Стремление Московских государей стать если не выше, то хотя бы вровень с государями европейских держав, побудило московских идеологов внести в содержание легенды о начале Русского государства соответствующие изменения. Основателем династии Московских государей был объявлен не кто иной, как римский император Октавиан Август. Чем дальше в будущее шла династия Московских государей, тем более удлинялось ее прошлое. В официальной Воскресенской летописи, созданной в середине XVI в., рассказ о начале династии русских князей был назван следующим образом: "Начало православныхъ государей и великихъ князей Рускихъ, корень ихъ изыде отъ Августа, царя Римскаго, а се о нихъ писание предлежить". По этому рассказу у Августа якобы имелся брат Прус, которого он поставил править землями между реками Вислой и Неманом. С тех пор эта территория называется Прусской землей. Сороковым коленом в потомстве Пруса явился Рюрик. "И въ то время, — говорит летопись, — въ Новегороде некыхъ старейшина, именемъ Гостомыслъ, скончеваетъ житие, и созва владалца сущаа съ нимъ Новагорода, и рече: "Советъ даю вамъ, да послете въ Рускую землю мудрыя мужа и призовете князя отъ тамо сущихъ родовъ, Римъска царя Августа рода"; они же шедше въ Прусьскую землю, обретоша князя Рюрика, суща отъ роду Римьска царя Августа, и молиша его съ посланьми всехъ Новоградець, дабы къ нимъ шелъ княжити".

Помимо Воскресенской летописи данный рассказ приводится в "Сказании о князьях Владимирских" (начало XVI в.), в "Степенной книге", составленной в 1563 г., в посланиях Ивана IV и других памятниках письменности XVI в. Царь Иван IV писал: "Великих Государей Царей Российских корень изыде от превысочайшаго Цесарскаго престола и прекрасно-цветущаго и пресветлаго корени Августа Кесаря, обладающаго вселенною". Подобная формула с указанием на Августа, обладающего вселенной, чаще всего встречается в документах эпохи Московского государства. Она во многом объясняет, почему московские государи избрали в родоначальники себе вместо византийского басилевса древнеримского императора. Древний Рим во времена Августа был средоточием всего мира. Почти все европейские государства происходят из лона Древнеримской империи. Выводя свое происхождение от Августа, московские цари утверждали мировое значение своей державы.

Параллельно с рассматриваемой династической переориентацией с Византии на Древний Рим в XVI в. в политической идеологии Московии возникла идея о том, что Русь получила христианство не из Византии, а из Древнего Рима, т. е. непосредственно из самого источника. В связи с этим в русском обществе установился культ Андрея Первозванного как святого апостола, принесшего на

Русь христианскую веру. Легенда о посещении русских земель Андреем Первозванным отражена еще в летописях Киевской Руси. В условиях Московии эта легенда получила дальнейшее развитие. При этом в изложении ее часто подчеркивалось, что русские приняли христианскую веру одновременно с другими народами и, во всяком случае, не позднее греков.

Все подобные факты позволяют сделать вывод, что общим мотивом, пронизывавшим русскую политико-правовую идеологию эпохи Московии, была *идея самоценности Русского государства*. Русь поднялась из руин татаро-монгольского погрома, вышла вновь на арену мировой истории в качестве независимой державы, дабы жить самостоятельной жизнью в соответствии со своим предназначением. Русская политико-правовая идеология должна была в этих условиях способствовать осознанию государственными деятелями Московии, а также правящими кругами европейских стран самостоятельности и мощи новой Русской державы. В свете этого становится более объяснимым смысл новых политических идей, появившихся в русском обществе в течение XIV—XVI вв., и тех метаморфоз, которые претерпели в рамках официальной идеологии Московского государства политические идеи Киевской Руси.

Решение Московией задачи своего самоопределения в качестве самостоятельного государства неизбежно обостряло проблемы ее внутренней политической организации. Это обострение нашло свое отражение в политической и правовой мысли. Следствием стало появление в рамках данной мысли самых различных идеологических течений и воззрений. Наиболее значительными и интересными среди них были идеология "нестяжательства", политические идеи и концепции Иосифа Волоцкого, Ивана Грозного, Андрея Курбского и Ивана Пересветова.

§ 3. Политические и правовые идеи "нестяжательства"

"Нестяжательство" — это идеологическое течение, оформившееся в рамках русской православной церкви во второй половине XV — начале XVI в. В качестве главных проводников данного течения выступили монахи Заволжья, поэтому в литературе оно часто именуется учением или движением "заволжских старцев". Названия "нестяжатели" они удостоились за то, что проповедовали бескорыстие (нестяжание) и, в частности, призывали монастыри отказаться от владения каким-либо имуществом, в том числе земельными угодьями, селами, и превратиться в школы чисто духовной жизни. Однако призывом к освобождению монастырской жизни от

мирской суеты учение заволжских старцев далеко не исчерпывалось. Проповедь нестяжания, хотя и была одной из главных в данном учении, не выражала его глубинного смысла. Идея бескорыстной жизни, т. е. жизни, освобожденной от стремления к материальному богатству, вырастала у заволжских старцев из другой идеи, которая как раз и являлась корневой в их мировоззрении. Суть ее заключалась в понимании того, что главное в человеческой жизни совершается не во внешнем по отношению к человеку мире, а внутри самого человека. Настоящая, соответствующая природе человека жизнь — это жизнь его духа. Надлежащее устройство своей внутренней, духовной жизни требует от человека, помимо прочего, достижения определенной степени свободы от внешнего мира, в том числе и от различных мирских благ. При этом нет необходимости стремиться к полному освобождению от внешнего мира — отшельничество в представлении заволжских старцев есть такая же крайность, как жизнь в материальной роскоши. Важно, чтобы внешний мир не мешал внутреннему самоусовершенствованию человеческой натуры. Отсюда и проистекала проповедь нестяжания. Не будучи главной в учении заволжских старцев, она тем не менее в наибольшей мере затрагивала интересы иерархов русской православной церкви, поскольку выливалась в призыв к последним отказаться от владения огромным материальным богатством. В связи с этим проповедь нестяжания оказалась самой заметной среди идейных лозунгов движения заволжских старцев. Вот почему это движение получило название "нестяжательство".

Политическая сторона данного учения проявлялась не только в выступлении его представителей против монастырского землевладения. Определяя свое отношение к внешнему миру, нестяжатели неизбежно должны были выразить собственное отношение и к государству, и к царской власти, и к закону. Они не могли уйти и от решения проблемы соотношения государственной власти и власти церковной — одной из важнейших политических проблем русского общества как в эпоху Киевской Руси, так и в эпоху Московии.

Многое в сущности нестяжательства раскрывается через личности и судьбы его идеологов и сторонников. Поэтому, прежде чем излагать содержание данного учения, обратимся к их биографиям.

Главным идеологом нестяжательства был преподобный *Нгш Сорский* (1433—1508). О жизни его сохранилось мало сведений. Известно только, что происходил он из боярского рода Майковых. В юности своей обитал в Москве, занимаясь переписыванием богослужебных книг. Еще в молодые годы принял монашеский постриг в Кирилло-Белозерском монастыре. Был в ученичестве у знаменитого в те времена своими добродетелями старца Паисия Ярославова. После этого Нил Сорский много странствовал по Востоку, побывал

в местах, связанных с Иисусом Христом. Затем долго жил среди монахов русского скита на Святой Горе Афонской. Вернувшись домой, Нил Сорский некоторое время жил в келье возле Кирилло-Белозерского монастыря. Но потом, не удовлетворенный образом своей жизни, ушел в лесные дебри за 15 верст от монастыря и там на берегу речки Сорки (отсюда и прозвище его — Сорский) построил себе хижину и стал жить так, как хотел.

Неподалеку от хижины Нила Сорского построил себе домик ученик его Иннокентий, тоже происходивший из бояр (Охлебининых). Потом стали приходить на поселение в это место и другие монахи. Так возник первый на Руси скит, или, по-другому, пустынь — сообщество монахов, живущих в отдельных кельях, устроенных в лесных дебрях. Впоследствии Нил Сорский разработал для своего скита целый устав, в котором выразил многое из своего мировоззрения.

Эта Нилова пустынь, расположившаяся на Вологодчине, стала колыбелью движения нестяжателей. Жизнь в глухомани не мешала Нилу Сорскому распространять свое учение посредством письменных посланий и устных речей. С последними он выступал и на соборах русской православной церкви. Особенно большую известность приобрела речь Нила Сорского на Соборе, состоявшемся в Москве в 1503 г. Именно на нем он призывал монастыри отказаться от земель и деревень и добывать средства для существования только "рукоделием".

Умер Нил Сорский 7 мая 1508 г., составив перед тем удивительное по своему содержанию завещание — последнюю вспышку своей души. "Повергните тело мое в пустыни, — обращался он к своим ученикам, — да изъядят е зверие и птица, понеже согрешило есть к Богу много и недостойно погребения. Мне потщания, елико по силе моей, чтобы бысть не сподоблен чести и славы века сего никоторыя, яко же в житии сем, тако и по смерти... Молю же всех, да помолятся о душе моей грешной, и прощения прошу от вас и от мене прощения. Бог да простит всех". Не только в жизни, но и в смерти своей Нил Сорский остался верен своему учению.

Продолжатели Нилова учения были не столь последовательны, как он.

Среди них необходимо выделить прежде всего *Вассиана Косого* (ок. 1470 — до 1545). Мирское имя его Василий Иванович Патрикеев. Он был князем, представителем знатного рода Гедиминовичей, троюродным братом великого князя Василия III. До января 1499 г. состоял на государственной службе. Из летописей видно, что в 1494 г. тогдашний русский государь Иван III направлял Василия Патрикеева в качестве главного посла на переговоры к Литовскому князю Александру, а в 1496 г. назначил его главным

воеводой над войском, ходившим против шведов в Финляндию. В 1499 г. молодой князь по не вполне ясным из источников причинам был обвинен вместе со своим отцом и младшим братом в государственной измене. Благодаря заступничеству духовенства смертная казнь, назначенная боярам Патрикеевым, была заменена Василию и его отцу пострижением в монахи, а брату домашним заточением. В качестве места монашеского пострига и дальнейшего пребывания Василию Патрикееву был назначен Кирилло-Белозерский монастырь. Здесь он, став монахом Вассианом, познакомился с Нилом Сорским. Учение последнего увлекло новоиспеченного монаха, и он поселился в Ниловой пустыни. Осенью 1503 г. Вассиан прибыл в Москву на церковный Собор, по окончании которого остался здесь, обосновавшись в Симоновом монастыре. Вскоре он становится самым ярым критиком церковной политики Иосифа Волоцкого и его сторонников — иосифлян. Как представитель родовитой знати Вассиан был вхож в великокняжеский дворец и впоследствии даже пользовался покровительством Василия III. Однако это не спасло его от печальной участи. На церковном Соборе 1531 г. Вассиан Косой был обвинен в богословских промахах и осужден на заточение в Иосифов монастырь в Волоколамске, где впоследствии и кончил свою жизнь.

К числу видных сторонников идеологии нестяжательства следует отнести и *Максима Грека* (ок. 1470—1556). Он также происходил из знатной и богатой семьи, правда, семьи не русских, а греческих аристократов. Первоначальное его имя — Михаил Триволис. До прибытия своего в Московию он сумел получить добротное светское образование, слушая лекции в лучших итальянских университетах (Флоренции, Падуи, Милана).

В 1502 г. Михаил Триволис становится монахом монастыря св. Марка. Однако в 1505 г. в его судьбе происходит коренной поворот: Михаил покидает Италию и поселяется в Ватопедском монастыре на Св. Горе Афонской. Здесь он обращается в православие и принимает имя Максим.

В 1515 г. великому князю Василию III понадобился переводчик для переложения греческой толковой Псалтыри на русский язык. В Ватопедский монастырь митрополитом Варлаамом была направлена просьба прислать специалиста по таким переводам монаха Савву. Последний, однако, не смог по причине своей глубокой старости и немощи выехать в Москву. И тогда выбор пал на Максима Грека.

За короткое время греческий монах сделался заметным явлением культурной жизни Москвы. Незаурядный ум и широкие познания в европейской философии и теологии привлекли к нему внимание образованных представителей русской аристократии. Келья Максима Грека стала местом, где регулярно собирались для

обсуждения сложных философских и богословских проблем многие из тех людей, которые прославятся впоследствии в качестве видных русских мыслителей.

В 1521 г. Максим Грек знакомится с Вассианом Косым, в результате чего обнаруживается, что греческий монах вполне разделяет основные принципы русской идеологии нестяжательства. Более того, Максим Грек становится активным проповедником этих принципов. Он, в частности, открыто заявляет, что неприлично монастырям владеть каким-либо недвижимым имуществом. Такие заявления не могли остаться без последствий. И в 1525 г. церковный Собор обвиняет Максима Грека в деяниях против православной веры и русской церкви и осуждает его к монастырскому заточению. Более четверти века Максим Грек живет в заточении: сначала в Волоколамске, затем, после вторичного осуждения на Соборе 1531 г., в Твери. Наконец в 1551 г. царь Иван IV, вняв "умолению" игумена Троице-Сергиевой лавры Артемия, освобождает уже дряхлого, больного Максима из заточения и разрешает ему провести остаток дней в этой знаменитой обители. Здесь Максим Грек и умирает в январе 1556 г.

Помимо Вассиана Косого и Максима Грека в числе сторонников нестяжательства находился Артемий Троицкий. Судьба его оказалась печальной. В 1553 г. он был обвинен церковным Собором в склонности к ереси и приговорен к заточению в Соловецком монастыре. Вскоре после этого подверглась осуждению на заточение целая группа заволжских старцев — нестяжателей. В результате к 60-м годам XVI в. нестяжательство как социальное движение фактически прекратило свое существование.

Биографии идеологов нестяжательства ясно свидетельствуют, что церковные и светские власти Московии видели в этом движении опасную для себя духовную силу, сокрушить которую можно было только жестокими репрессиями. Причем данная опасность особенно увеличивалась вследствие того, что нестяжатели не только не выходили за рамки православной христианской идеологии, но и, напротив, именно себя считали истинными ее выразителями. Обвинения в склонности к ереси, которыми обволакивалось преследование нестяжателей официальными московскими властями, Нил Сорский и его последователи напрочь отвергали. Более того, строгое следование духу и букве православия все нестяжатели рассматривали в качестве своей главной жизненной обязанности.

Духовная мощь нестяжательства во многом основывалась на личном авторитете его идеологов. Все они — и Нил Сорский, и Вассиан Косой, и Максим Грек, и Артемий Троицкий — были людьми в высшей степени деятельными, высокообразованными, умственно одаренными. Они умели красиво излагать свои мысли как в устной

беседе, так и на письме, т. е. были способны пршвлекать к себе все новых и новых сторонников. Идеологи нестяжательства были весьма плодовитыми для своего времени писателями. На это указывает та часть их письменного наследия, которая дошла до нас.

Нестяжатели представляли собой тот редкий пример, когда люди, проповедуя какие-либо идеи, сами стремятся жить в полном соответствии с ними. Особенно удалась жизнь согласно своим идеям Нилу Сорскому. Другим же идеологам нестяжательства очень помогли привести образ их жизни в более полное соответствие с проповедуемыми ими идеями официальные церковные и светские власти — помогли именно тем наказанием, которое им назначили, т. е. монастырским заточением, освобождающим человека от излишних материальных благ и обособляющим его от внешнего мира. Максим Грек почти все свои произведения, в том числе "Исповедание православной веры", написал во время заточения в Тверском Отрочь монастыре.

Судьбы Нила Сорского и его сторонников — такое же реальное воплощение идеологии нестяжательства, как и их сочинения.

Потерпев поражение от последователей Иосифа Волоцкого — иосифлян — в земном мире, мире практической политики, нестяжатели одержали внушительную победу над ними в мире идеальном. Иосифляне вытеснили сторонников нестяжательства из сферы церковной иерархии, заняв в ней почти все ступени. Нестяжатели же всецело возобладали над иосифлянами в пантеоне святых русской православной церкви. В этом пантеоне нашлось место самому Иосифу Волоцкому, но не нашлось никому из непосредственных его учеников. Нил Сорский же был канонизирован вместе со многими своими учениками. Канонизация Нила Сорского происходила постепенно, в течение XVIII—XIX вв., с ростом числа его почитателей. Синод вынужден был санкционировать ее в 1903 г. А Максим Грек был официально причислен к лику святых лишь недавно — в 1988 г. Венец мученика, которым официальные церковная и светская власти Московии одарили почти каждого из идеологов "нестяжательства", превратился в конце концов в венец святости.

Но еще более значимым знаком победы нестяжательства в мире идеальном стало появление в русском обществе и широкое распространение в течение XIX в. мнения о том, что именно оно является *истинно русской и истинно православной идеологией.*

Изучение письменного наследия нестяжателей показывает, что полного единомыслия среди них не было. Каждый из идеологов нестяжательства, будучи личностью незаурядной, самостоятельно мыслящей, привносил в это учение что-то свое, лишь ему присущее. Однако в их произведениях нельзя не увидеть целого ряда

общих для всех этих людей идей, жизненных принципов, воззрений на те или иные общественные явления. Знакомство с этими идеями, принципами и воззрениями позволяет понять, почему церковная и светская власти Московии относились к их выразителям как к своим злейшим врагам.

Как уже говорилось, для идеологов нестяжательства — и, в первую очередь, Нила Сорского, бескорыстие было лишь одним из необходимых условий праведной жизни, т. е. жизни "по закону Божию и преданию отеческому, но по своей воле и человеческому помыслу". Подобная жизнь с их точки зрения может быть устроена человеком только внутри себя, в сфере своего духа. Внешний по отношению к человеку мир, будь то общество, государство, церковь или монастырь, организован таким образом, что праведно жить в нем невозможно.

По мнению Нила Сорского, чтобы устроить себе праведную жизнь, необходимо стать как можно более независимым от внешнего мира. Для этого следует прежде всего научиться приобретать "дневную пищу и прочие нужные потребы" плодами "своего рукоделия и работы". Ценность указанного "рукоделия" состоит, помимо прочего, еще и в том, что "сим бо лукавыя помыслы отгоняются". "Стяжания же, яже по насилию от чужих трудов собираема, вносити отнюдь несть нам на пользу".

Призыв полагаться единственно на собственные силы идеологи нестяжательства относили не только к добыванию средств существования. Нил Сорский и его последователи придавали большое значение личным усилиям каждого человека и в совершенствовании собственного духа. Они считали, что духовное развитие человека — это главным образом дело его самого. Нил Сорский никогда не называл своих учеников учениками, но собеседниками или же братьями. "Братиям моим присным, яже суть моего нрава: тако бо имейую вас, а не ученики. Един бо нам есть Учитель...", — обращался он к ним в своем "Предании". В одном из своих посланий преподобный Нил бросился словами: мол, ныне же пишу, "поучая во спасение души", но тут же оговорился, что адресат должен сам *избрать* "угодное из того, что слышал устно или видел очами". И хотя Нил Сорский, бывало, советовал "повиноваться такому человеку, который будет свидетельствован, как муж духовный, в слове и деле и разумении", в целом он скептически смотрел на возможность достичь совершенства на путях духовного развития с помощью наставничества постороннего человека. Ныне иноки "до зела оскудели", считал он, и трудно найти "наставника непрелестна".

Характерным для идеологов нестяжательства было критическое отношение и к церковной литературе. "Писания бо многа, но не вся божественно суть", — заявлял Нил Сорский. Достаточно вольно

относился к богословским книгам и Максим Грек, который неоднократно говорил, что в этих книгах много ошибок, и по-своему исправлял некоторые их тексты. Вассиан Косой на сей счет выражался со свойственной ему резкостью: "Здешние книги все лживы, а здешние правила — кривила, а не правила; до Максима мы по тем книгам Бога хулили, а не славили, ныне же мы познали Бога Максимом и его учением".

Для таких заявлений имелись все основания: русские переписчики богословских книг действительно часто допускали ошибки, а, бывало, и сознательно пропускали или изменяли какие-то слова в их текстах в угоду политической конъюнктуре. Однако критическое отношение нестяжателей к церковной литературе вытекало не столько из осознания данного факта, сколько из духа их учения, из коренных основ их мировоззрения. Идеологи нестяжательства искали опору, *во-первых,* в первоначальных текстах Священного писания, среди которых явное преимущество отдавали Новому завету, а, *во-вторых,* в разуме человека, без участия коего ни одного дела, по их мнению, нельзя совершить.

Знакомство с мировоззренческими корнями движения нестяжателей не оставляет сомнений в том, что они строили церковь, принципиально отличную от той, что официально существовала в Московии. Эта церковь должна была объединять людей, видящих в служении богу не средство достижения для себя материального богатства и высокого социального статуса, но путь праведной жизни, т. е. жизни по заповедям, провозглашенным Христом, по нравственным началам, соответствующим природе человека. Внутри этой церкви должен был господствовать культ человеческого разума и истинного Священного писания, а также дух личной свободы, отвергающий подчинение человека человеком, признающий его ответственность только перед богом.

Утверждая принцип личной свободы в устройстве каждым человеком своей духовной жизни, нестяжатели были далеки от понимания этой свободы в качестве личного произвола в вопросах веры. Свобода допускалась ими только в рамках православной христианской религии. Любая другая религия, а тем более ересь в среде православных христиан вызывали у нестяжателей резкое неприятие. Причем в осуждении ереси они были более последовательны и убедительны, чем даже иосифляне. Не случайно Иосиф Волоцкий пользовался в своих обличениях еретиков рассуждениями Нила Сорского. Нестяжатели расходились с иосифлянами лишь в вопросе об участи *раскаявшихся* еретиков. В то время, как иосифляне настаивали на необходимости казнить и таких еретиков, нестяжатели предлагали проявлять к ним милосердие. Но не по причине жалости к раскаявшимся еретикам, а потому, что милосердие

соответствовало духу Святого Евангелия. Вассиан Косой писал по этому поводу в составленном им "Ответе кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков", что старцы из Кириллова монастыря, а с ними все заволжские старцы полагают, что, согласно Божественному писанию, нераскаявшихся и непокорных еретиков предписано держать в заключении, а покаявшихся и проклявших свое заблуждение еретиков Божья Церковь принимает в распростертые объятия: "Ради грешников облекся плотью Сын Божий, и пришел он погибших сыскать и спасти".

Милосердное отношение нестяжателей к раскаявшимся еретикам официальная церковная власть изобразила как потворство ереси, создав тем самым основание для разгрома нестяжательства как движения. При этом была скрыта подлинная причина данного разгрома, которая таилась в том, что из идеологических принципов нестяжательства вырастали контуры новой церковной организации, альтернативной официальной, более привлекательной для простого народа, чем официальная церковь.

В условиях средневекового общества, где церковь выступала, помимо прочего, и в качестве института политической власти, любые идеи, затрагивавшие устои церковной организации, неизбежно приобретали политический характер. Именно поэтому идеология нестяжательства была понята официальной властью Московии, как церковной, так и государственной, в качестве всецело политической идеологии. И с носителями ее поступила эта власть соответствующим образом — как с опасными политическими противниками.

Следует отметить, что отношение Московских государей к нестяжательству было не столь однозначно враждебным, каким оно являлось со стороны церковных иерархов. Интересам государственной власти вполне соответствовало стремление нестяжателей освободить монастыри от роскоши, владения земельными угодьями и селами. Поддержку этому стремлению прямо выражал и государь Иван III, и преемник его Василий III. Тем не менее у государей Московии имелись серьезные основания опасаться идеологии и движения нестяжательства.

Из мировоззренческих начал нестяжательства вытекало отношение к любому носителю государственной власти как к воплощению самых гнусных человеческих пороков. Именно такой взгляд на властителей выражается в сочинении с примечательным на сей счет названием — "Инока Максима Грека слово, пространне излагающе, с жалостию, нестроения и безчиния царей и властей последняго жития".

Нет уже ныне "царей благоверномудренных", говорится далее в рассматриваемом сочинении Максима Грека, но все правители только о себе заботятся, а не о Всевышнем, не прославляют его

праведными деяниями и благотворениями, но тщатся расширить пределы держав* своих, друг на друга враждебно ополчаются, обижают друг друга и скоры на кровопролитие по своему неправедному гневу и зверской ярости.

Признавая земных властителей порочными, нестяжатели отказывались им подчиняться и объявляли, что их царь — это Царь Небесный, т. е Иисус Христос, и государство их — на небесах. "Небесному Царю воини быхом, волею горняа да мудроствуем, идеже царь наш. Гражданьство бо, рече, наше на небесах есть. Да не останемся в земных узах", — заявлял Вассиан Косой.

Нестяжатели были убеждены, что государи, обуреваемые пороками, влекут свои государства к гибели. "Благочестивейший Государь и Самодержец! — обращался Максим Грек к молодому царю Ивану IV, не успевшему еще стать "Грозным". — Я должен высказать пред царством твоим всю истину, именно, что бывшие в последнее время у нас, греков, цари не за что иное были преданы общим всех Владыкою и Творцом уничтожению и погубили свою державу, как только за великую их гордость и превозношение, за иудейское сребролюбие и лихоимство, победившись которыми, они неправедно грабили имения своих подчиненных, презирали своих бояр, живущих в скудости и лишении необходимого, и обиду вдовиц, сирот и нищих оставляли без отмщения".

В данном своем послании Ивану IV Максим Грек попытался дать образ *идеального царя.* По его словам, благочестиво царствующие на земле уподобляются Небесному Владыке, если обладают такими свойствами, как "кротость и долготерпение, попечение о подчиненных, щедрое расположение к своим боярам, преимущественно же — правда и милость...". Максим Грек призывал царя устроить вверенное ему царство по Христовым заповедям и законам и всегда творить "суд и правду посреди земли, как есть писано". "Ничего не предпочитай правде и суду Царя Небесного, Иисуса Христа..., — писал он, — ибо ничем другим не возможешь так благоугодить Ему и привлечь Его милосердие и благотворения на твою богохранимую державу, как твоею правдою к подчиненным и праведным судом...".

Обращение с подобным увещеванием к земному царю свидетельствует, что Максим Грек имел надежду на то, что такой царь может быть благочестивым и править в соответствии с Христовыми заповедями и законами. Однако надежду эту он связывал с таким устройством государственного управления, при котором царь правит вместе с митрополитом, слушая его советов. Эту мысль Максим Грек постоянно проводил в своих посланиях Московским государям. "Ты имеешь при себе... Варлаама, Преосвященного Митрополита всея России, духовного отца твоей державы и всегдашне-

го ходатая к Богу, — писал он великому князю Василию III. — При вашем обоюдно согласном управлении чисто сияет благочестие, соединенное с правдою и благозаконием". "Состоящего при тебе Преосвященного Митрополита и боголюбивых епископов сподобляй всякой чести и береги их, как ходатаев к Богу..., — обращался Максим Грек к царю Ивану IV, — и что они будут советывать тебе на пользу твоей богохранимой державе, в том слушай их, ибо, слушая их, слушаешь Самого Спасителя и Царя твоего Иисуса Христа...".

Но это не значит, что нестяжатели мыслили земного царя стоящим вровень со святителями. Раз земной царь склонен к порокам, он не может быть равен служителям Бога. "...Святительство и Царя мажет и венчает и утверждает, а не Царство святителех", — отмечал Максим Грек. И отсюда делал вывод: "Убо болыпи есть Священство Царства земскаго, кроме бо всякаго прекословия меньша от болынаго благословляется".

В то время, когда политическая эволюция русского общества шла по пути все большего сосредоточения в особе государя и высших государственных, и высших церковных функций, нестяжатели предлагали принципиально иную организацию политической власти, при которой два аспекта ее — духовный и материальный — не соединяются воедино, а образуют два обособленных один от другого властных центра.

Эта конструкция политической власти не была осуществлена на практике и вряд ли могла быть осуществлена в общественных условиях Московии. Между тем, будь она проведена в реальную жизнь, политическая система русского общества обрела бы значительно большую устойчивость.

Нестяжатели стремились к созданию в обги^естве независимой от государства, непорочной, а следовательно, предельно авторитетной среди населения духовной власти. Это их стремление в полной мере соответствовало предначертаниям Святого Евангелия. Вот почему нестяжательство можно с полным правом назвать *истинно православной политической доктриной.*

Разгром движения нестяжателей официальными властями Московии совсем не означал, что эти люди не достигли успеха. Напротив, данный разгром как раз и есть самое очевидное этому успеху свидетельство. Он показывает, что нестяжатели не отреклись от исповедуемых истин и остались верны своему учению. А именно это и было их главной целью, которой они достигли. "Несть убо добре еже всем человеком хотети угодно быти, — говорил Нил Сорский. — Еже хощеши убо избери: или о истине пещися и умерети ее ради, да жив будеши во веки, или яже суть на сласть человеком творити и любим быти ими. Богом же ненавидимым быти".

Живя в окружении всех и всяческих пороков, Нил Сорский поставил перед собой цель — остаться человеком! И он достиг этой цели.

Политическая доктрина "нестяжательства" — это в сущности своей учение о том, как остаться человеком тому, кто берет на себя высшую государственную власть.

§ 4. Политике-правовое учение Иосифа Волоцкого

Иосиф Волоцкий (1440—1515) входит в плеяду самых выдающихся деятелей и идеологов русской православной церкви за всю ее историю. Его активная деятельность пришлась на последнюю треть XV — начало XVI в., т. е. на время, когда шел процесс становления политической системы и официальной идеологии Московского государства. И он сыграл в этом процессе огромную роль. Практические усилия Иосифа Волоцкого и его последователей — иосифлян — во многом определили характер внутренней организации русской православной церкви, место последней в политической системе Московии, взаимоотношения церкви с верховной государственной властью. Сформулированные же Иосифом Волоцким теоретические положения, касающиеся сущности и функций верховной государственной власти, легли в основание официальной политической идеологии русского общества XVI—XVII вв.

Родился Иосиф Волоцкий в 1440 г. неподалеку от Волоколамска в небогатой дворянской семье Саниных. От рождения носил имя Иван. С восьмилетнего возраста и до самой смерти его жизнь была связана с монастырями. Именно в монастыре (в Волоколамском Крестовоздвиженском) он получил первоначальное образование, в монастыре (в Волоколамском Пречистой Богородицы) прошла его юность. В 1460 г. в Боровской монастырской обители старца Пафнутия Иван Санин принял монашеский постриг и с этих пор стал зваться Иосифом.

18 лет своей жизни отдал Иосиф Волоцкий монастырю Пафнутия Боровского. Эти годы были решающими в формировании его мировоззрения. Постоянное общение со старцем Пафнутием, славившимся своей образованностью, а также чтение книг из богатой монастырской библиотеки позволили Иосифу приобрести широкие познания в христианском богословии. В 1479 г. Иосиф направился в Волоколамск к родному брату Ивана III удельному князю Борису Васильевичу, испросил у него землю для нового монастыря и, получив место в 13 верстах от города, заложил новую обитель. Так возник один из самых могущественных монастырей Московии — Иосифо-Волоколамский монастырь. Удельные князья и бояре дарили ему земли, села, денежные средства. Став мощным экономи-

ческим центром, монастырь одновременно сделался и крупнейшим культурным центром Московии. В его стенах было сосредоточено обширнейшее собрание рукописей и книг, причем не только религиозных, но и светских. Значительную часть монастырской библиотеки составляли произведения древнегреческих и древнеримских историков и философов, труды византийских и западноевропейских писателей, древние и средневековые правовые памятники.

В 1507 г. Иосиф Волоцкий, спасая свой монастырь от разорения со стороны волоколамского удельного князя Федора (сына князя Бориса Васильевича), передал его под покровительство великого князя Василия III. Иосифо-Волоколамский монастырь стал непосредственно служить политике верховной государственной власти. Одновременно он получил возможность использовать эту власть и для защиты собственных интересов.

Смерть Иосифа Волоцкого, последовавшая в 1515 г., не поколебала позиций его монастыря. Напротив, роль последнего в общественно-политической и культурной жизни Московии в дальнейшем даже возросла.

Иосифо-Волоколамский монастырь, безусловно, относится к числу наиболее выдающихся созданий Иосифа Волоцкого. Внутреннее устройство этой обители, характер ее взаимоотношений с княжеской властью воплотили многое из его мировоззрения.

В организации монастыря, в частности, достаточно четко отразилось понимание Иосифом Волоцким такого явления, как нестяжательство. В отличие от Нила Сорского, распространявшего нестяжательство как на личную жизнь монахов, так и на их монастырское общежитие, Иосиф полагал, что нестяжательной, т. е. свободной от обладания имуществом, должна быть только *личная жизнь* монахов. Что же касается *монастыря в целом,* то ему, по мнению Иосифа, обладание землями, селами, деньгами и другим имуществом не только не возбраняется, но и жизненно необходимо. *Во-первых,* для того, чтобы обеспечить средствами существования монастырских служителей и материальными атрибутами богослужение в храмах. *Во-вторых,* дабы иметь возможность оказывать помощь странникам, нищим, больным, монастыри должны принимать дарения сел и денежных средств — "вклады по душе".

В противовес Нилу Сорскому Иосиф Волоцкий считал, что монастырское имущество не может препятствовать монахам достигать вечного спасения. Бывают, правда, иноки, которые увлекаются любостяжательностью, признавал Иосиф, но из-за этих немногих, не умеющих правильно пользоваться достоянием своих обителей, было бы несправедливо, говорил он, отнимать имущество у всех монастырей.

Понимание Иосифом Волоцким нестяжательства носило сугубо прагматический характер. Это свойство было присуще и всему его

политическому учению. Литературное творчество Иосифа являлось в сущности своей продолжением его практической деятельности. Эволюция его политических взглядов была во многом следствием тех перемен, которые происходили в его социальном положении, в его действительных взаимоотношениях с князьями и церковными иерархами.

Среди написанных Иосифом Волоцким произведений основную массу составляют послания, сказания и слова, посвященные разоблачению так называемой "ереси жидовствующих". Значительная часть этих произведений, написанных в течение 1493—1511 гг., была объединена их автором в особую книгу. Впоследствии этот труд стал именоваться "Просветитель, или обличение ереси жидовствующих". Краткая редакция данной книги открывается "Сказанием о появившейся ереси новгородских еретиков", за которым следуют одиннадцать "Слов на ересь новгородских еретиков". В пространной редакции "Просветителя", составленной в 1510—1511 гг., помимо "Сказания", содержится шестнадцать "Слов".

Второе место по своему объему в литературном наследии Иосифа Волоцкого занимают произведения, посвященные внутреннему устройству монастырей и монашескому быту.

Третью часть литературного наследия Иосифа Волоцкого составляют его послания к различным влиятельным людям — великому князю Василию III, митрополиту Симону, окольничему Ивана III Б. В. Кутузову, боярину И. И. Третьякову-Ховрину и другим — с просьбами о защите, оправдании своей позиции в конфликте с архиепископом Новгородским Серапионом и т. п.

Наконец, в четвертую группу сочинений Иосифа Волоцкого необходимо выделить его послания, содержащие в себе духовные советы и наставления мирянам. Это прежде всего два послания к брату великого князя Василия III Дмитровскому князю Юрию Ивановичу, а также послание к какому-то боярину о миловании рабов и др.

Все вышеуказанные произведения Иосифа Волоцкого имеют религиозную и церковную тематику. Однако в условиях средневекового общества многое из того, что связано с религией и церковью, неизбежно приобретало политическое значение. В случае с Иосифом Волоцким действие этой закономерности усиливалось еще и целым рядом обстоятельств, сопровождавших его церковную деятельность. С 1493 г. и до конца своей жизни Иосиф вел бескомпромиссную борьбу с так называемой "ересью жидовствующих". Кроме того, в течение нескольких лет он находился в конфликте с Волоколамским удельным князем и архиепископом Новгородским Серапионом по поводу статуса своего монастыря. Большая часть сочинений Иосифа Волоцкого была написана в связи с этой борь-

бой и конфликтами. И именно в них изложены основные положения его политического учения. Иосиф Волоцкий сознавал, что эффективная борьба с "ересью жидовствующих" и разрешение конфликтов по поводу статуса его монастыря невозможны без содействия верховной государственной власти. Стремление обеспечить себе поддержку со стороны последней и заставляло его говорить о сущности и функциях великокняжеской власти, об обязанностях великого князя, о взаимоотношениях светской и церковной властей и т. п.

Характерной особенностью литературных творений Иосифа Волоцкого является широкое использование в них цитат из Священного писания и сочинений авторитетных христианских писателей. Главное его произведение — "Просветитель" — почти сплошь состоит из чужих высказываний. В связи с этим среди исследователей творчества Иосифа Волоцкого существует мнение о том, что он был простым компилятором, а не самостоятельным мыслителем. Однако на самом деле Иосиф всего-навсего следовал традиционной для христианской литературы манере изложения мыслей с помощью цитат из авторитетных источников. В своем литературном творчестве он был подобен строителю, который из чужих кирпичей возводит здание, предстающее в конечном итоге в качестве его собственного, оригинального творения.

Истинный смысл политико-правового учения Иосифа Волоцкого нельзя понять, не уяснив сути борьбы этого церковного деятеля против "ереси жидовствующих" и подоплеки его конфликтов с Волоколамским удельным князем Федором и архиепископом Новгородским Серапионом.

"Ересью жидовствующих" Иосиф называл еретическое движение, возникшее в Новгороде в 70-х годах XV в. В 80-е годы того же столетия оно распространилось и на Москву, где его проводниками стали такие видные люди, как архимандрит Симонова монастыря Зосима (в 1490—1494 гг. — Митрополит Московский и Всея Руси), дьяк Федор Курицын, невестка Ивана III Елена Волошанка, ее сын и внук великого князя — Дмитрий. Первым обнаружил эту ересь архиепископ Новгородский Геннадий. Как явствует из текста одного из писем Геннадия, в 1487 г. ему сделалось известным, что некоторые из новгородских священнослужителей "хулили... Иисуса Христа", "молились по-жидовски", "недостойно служили литургию" и т. д. Одновременно он узнал, что эта ересь распространилась "не токмо в градех, но и по селам". Новгородский архиепископ немедленно обратился с сообщением о появлении опасной ереси к иерархам русской православной церкви, а также к великому князю Ивану III. Так началась борьба против указанного еретического движения, в которую с 1492 г. активно вступил Иосиф Волоцкий.

Летописи сохранили мало сведений о "ереси жидовствующих". Немного дошло до нас и сочинений самих еретиков. Поэтому судить о содержании данной ереси мы можем большей частью на основании того, что писали борцы против нее, т. е. главным образом по тексту сочинения Иосифа Волоцкого "Просветитель".

Согласно "Просветителю" ересь была привезена на Русь из Литовского княжества "жидовином Схарией", прибывшим в 1470 г. в Новгород в свите Литовского князя Михаила Олельковича. Схария совратил в ересь новгородских попов Дионисия и Алексия. Последние стали совращать других новгородцев. В помощь к названным еретикам вскоре прибыли из Литвы еще два соплеменника Схарии — Иосиф Шмойло-Скарявей и Моисей Хануш. Так впервые с момента принятия Русью христианства в русском обществе зародилось еретическое движение.

Рассказ о Схарии не был выдумкой Иосифа Волоцкого: о посещении этим иудеем Новгорода говорят многие источники. В 1490 г., т. е. еще до Иосифа, о роли Схарии в зарождении "ереси жидовствующих" писал в одном из своих посланий архиепископ Новгородский Геннадий. Он же первым заговорил и об иудейском характере рассматриваемой ереси. Причем за три года до того, как написал о Схарии.

По сообщению Иосифа Волоцкого, еретики учили: 1) истинный Бог есть един и не имеет ни Сына, ни Святого Духа, т. е. нет Пресвятой Троицы; 2) истинный Христос, или обетованный Мессия, еще не пришел и когда придет, то наречется Сыном Божиим не по естеству, а по благодати, как Моисей, Давид и другие пророки; 3) Христос же, в которого веруют христиане, не есть Сын Божий, воплотившийся и истинный Мессия, но является простым человеком, распятым иудеями, умершим и истлевшим в гробу; 4) потому должно принимать веру иудейскую как истинную, данную Самим Богом, и отвергать веру христианскую как ложную, данную человеком.

Уже из этого описания сути "ереси жидовствующих" очевидно, что Иосиф Волоцкий видел в ней не простую ересь, а полное отступление от христианской веры.

Иосиф Волоцкий усматривал в "ереси жидовствующих" опаснейшую угрозу нравственным устоям русского общества, распад которых неминуемо влек за собой его гибель.

Эта оценка Иосифом Волоцким указанной ереси содержалась и в самом ее названии "ересь жидовствующих". Данное название вряд ли отражало реальное содержание ереси. Сохранившиеся сочинения еретиков не подтверждают того, что они обратились в иудаизм. Судя по текстам этих сочинений, еретики действительно отвергали институт монашества, негативно относились к монасты-

рям, отрицали христианские постулаты, не принимали многих важных христианских обрядов (например, отлучали себя от причастия, не видели смысла в молитвах по усопшим, обращали службу не к Иисусу Христу, а к Богу-Отцу и т. п.). Однако у нас нет серьезных оснований для вывода о том, что идеологи "ереси жидовствующих", отступив от христианства, впали в иудаизм. То, к чему они пришли, было верованием особого рода.

Называя рассматриваемую ересь "ересью жидовствующих", Иосиф Волоцкий следовал тем самым утвердившейся еще в Византии в первой трети VIII в. традиции христианской литературы обозначать опасные для христианской религии и церкви явления как иудейские. Чтобы убедить церковных деятелей в опасности данной ереси и в необходимости борьбы с ней, Геннадий с Иосифом должны были говорить на понятном для служителей православной церкви языке. Возникавшие в прошлом опасные для христианства ереси описывались в христианской литературе как "иудейские" и связывались с происками "евреев". Поэтому и новгородско-московскую ересь необходимо было для того, чтобы ее опасность стала очевидной, представить "ересью жидовствующих", происходящей от какого-нибудь "прельстителя-еврея". Еврей Схария был для архиепископа Геннадия и Иосифа Волоцкого исключительно символической фигурой (пусть он и являлся скорее всего реальным лицом и действительно посещал в 1470 г. Новгород). В их представлении "ересь жидовствующих" была по своей социальной базе чисто русским явлением. Поэтому они и говорили о ереси не "жидов", а именно *"жидовствующих"*. Тексты сочинений Иосифа Волоцкого показывают, что он не придавал термину "иудей" какого-либо этнического значения. "Кто же те еретики, которые злочестиво и несмысленно отвергают иноческое житие и иные божественные предания и заветы апостольской церкви?" — вопрошал Иосиф в одиннадцатом Слове своего "Просветителя". И тут же давал ответ: "Это очевидные иудеи, подобные богомерзкому древнему их Копрониму, подобные и богомерзкому Алексею протопопу, Денису попу и Федору Курицыну, нынешним наставникам и учителям еретиков".

О том, что определения "иудейское" или "жидовское", а также слово "еврей" использовались в христианской литературе не только Византии, но и Руси в качестве символов негативной оценки того или иного явления, а не для обозначения принадлежности кого-либо к соответствующей религии и к этнической группе, свидетельствуют многие дошедшие до нас письменные памятники XV—XVII вв. К примеру, "Сборник Ефросина", датируемый XV в., выдвигает обвинения против латинян (католиков), употребляя следующие слова: "Иже убо опресноком служат божественную с луж-

бу Христову яве яко иудействуют и еврейскую службу служат...". В "Исповедании Игнатия Соловецкого" — произведении русской старообрядческой литературы второй половины XVII в. — "жидовской" называется... ортодоксальная русская православная церковь! Обращаясь к иерархам последней, Игнатий утверждает, что они не архиереи, а богохульники и богоотступники, возводящие ложь на святых отцов христианской церкви. "А вы ныне смели дерзнути составити лукавую сонмицу на Христа-света, — заявляет он, — новую, жидовскую, иже не повелеша святии отцы". Обвинения, которые выдвигались Иосифом Волоцким против новгородско-московских еретиков, повторяются Игнатием Соловецким почти буквально. "Точию разве вы ныне сущим жидовским обрезанием обрезаны, а не крещены", — укоряет он иерархов-ортодоксов. И как приговор — заявление: "Оставили мы вашу еретическую церковь... жидовскую".

В свете подобных примеров неудивительным покажется тот факт, что обвинения в "жидовстве" выдвигались и против самого... Иосифа Волоцкого его противниками!

Среди противников Иосифа Волоцкого не было Нила Сорского. В научных трудах, посвященных духовной жизни русского общества конца XV — начала XVI в., нередко говорится о борьбе между этими двумя церковными деятелями. На самом деле борьбу против Иосифа вел Вассиан Косой, между собой боролись "иосифляне" и "нестяжатели", взгляды которых не во всем совпадали со взглядами Иосифа и Нила. Факты свидетельствуют, что при всех разногласиях по вопросам устройства монастырского общежития в главном Иосиф Волоцкий и Нил Сорский были едины, а именно: в оценке "ереси жидовствующих" как чрезвычайно опасного для русского общества и православной церкви движения. Около 1504 г Нил Сорский переписал совместно с Нилом Полевым "Просветителя" Иосифа Волоцкого. Впоследствии он преподнес созданный в результате этого парадный список данного произведения в дар Иосифо-Волоколамскому монастырю.

Особо опасной для православия и, следовательно, духовных устоев русского общества "ересь жидовствующих" должна была представляться, помимо прочего, еще и потому, что захватила сознание не только многих рядовых священнослужителей, но и высших иерархов русской церкви, а также влиятельных государственных деятелей и даже членов семьи Ивана III, в том числе его внука Дмитрия, бывшего с февраля 1498 г. до марта 1499 г. официальным наследником великокняжеского престола. Отчасти ересь увлекла и самого великого князя.

Подобные факты побуждали Иосифа обратиться к размышлениям о государственной власти. В том же направлении толкал

его мысль и ход борьбы против "ереси жидовствующих". Вплоть до 1503 г. эта борьба шла трудно. Только в конце 1503 г., после того как состоялась личная беседа Иосифа Волоцкого с Иваном III о еретиках, положение изменилось. В декабре 1504 г. церковный Собор осудил главных на то время еретиков на смертную казнь. Невестка же Ивана III Елена Волошанка и ее сын Дмитрий еще в 1502 г. были посажены в темницу.

Решающий перелом в борьбе против "ереси жидовствующих" произошел в результате изменения отношения к ней Московского государя. Иосиф сознавал это, как никто другой. Потому что именно он своими посланиями и беседой с Иваном III окончательно убедил великого князя в опасности для Руси данной ереси.

Главный вывод, который вытекал из вышеприведенных фактов, был очевиден: в условиях, сложившихся к началу XVI в. в Московии, судьба православной веры и церкви в огромной степени зависела от характера верховной государственной власти и от того, как эта власть будет действовать. Сделав на основании своего жизненного опыта этот вывод, Иосиф Волоцкий постепенно выработал и собственное представление о том, какой должна быть данная власть, — свой политический идеал.

Этот идеал он, без сомнения, стремился осуществить на практике. Поэтому и обращался к великим князьям Ивану III и Василию III с посланиями, в которых пытался внушить им соответствующие воззрения на их власть, ее сущность, функции и т. п.

Отстаивая независимость церковной организации, Иосиф не считал, однако, что государственная власть должна быть поставлена на службу церкви. Его представление о взаимоотношениях государства и церкви не укладывалось ни в принцип "царство выше священства", ни в прямо противоположный ему тезис "священство выше царства".

В своих посланиях Иосиф Волоцкий горячо проповедовал *идею божественного происхождения верховной государственной власти.* От Бога цари принимают скипетр царствия, от Бога получают в управление государство. "Сего ради слышите, Царие и Князи, и разумейте, — восклицал Иосиф, — яко от Бога дана бысть держава вам. Вас бо Бог в Себе место избра на земли и на Свой престол вознес посади, милость и живот положи у вас". При этом он отмечал, что сам носитель Богом данной царской власти остается подобным другим людям. "Царь убо естеством подобен есть всем человеком, властию же подобен есть Вышнему Богу".

Признавая в своих сочинениях христианскую истину о том, что Богом устроена всякая власть, Иосиф все же не признавал божественного характера власти русских *удельных* князей. Это можно понять из следующего его признания: "И яз бил челом тому Госу-

дарю, который не точию Князю Феодору Борисовичу да архиепископу Серапиону, да всем нам общий Государь, — ино всеа Рускиа земля Государем Государь, которого Господь Бог устроил в Свое место и посадил на царском престоле...".

Провозглашая власть Московского государя божественной по своему источнику, Иосиф Волоцкий не просто возвышал великого князя над удельными князьями. Он наделял великокняжескую власть особой сущностью, принципиально отличной от сущности любой другой светской власти. По словам Иосифа, Бог, посадив государя всей Русской земли на царский престол, "и суд и милость предаст ему и церковное и монастырское и всего православнаго христианства всея Русския земля власть и попечение вручил ему".

Таким образом, Иосиф Волоцкий придавал верховной государственной власти на Руси, светской по своей сущности, *церковный характер.*

В этом оцерковливании государственной власти он заходил настолько далеко, что *смешивал светские законы с сугубо религиозными, христианскими установлениями.* Данное смешение он следующим образом пояснял в своем "Просветителе": "Если святые отцы, бывшие на вселенских и поместных соборах и наставляемые святым и животворящим духом, расположили божественные правила, и законы, и слова святых отцов, и святые заповеди, которые от уст самого господа, то сами же святые отцы соединили в древности со всем этим и гражданские законы". В качестве примера Иосиф приводил "Номоканон", где, по его словам, "весьма сильно перемешались по божьему промыслу божественные правила с заповедями господними и изложенными святыми отцами, а также с самими гражданскими законами".

Провозглашение власти Московского государя божественной по своему источнику и придание этой светской власти характера власти церковной совсем не означало, что Иосиф Волоцкий был сторонником неограниченной абсолютной монархии, стоящей над церковью. Напротив, все это ограничивало ее произвол достаточно строгими рамками. Данные рамки не сводились к нормам светского закона, они имели еще и религиозно-нравственное наполнение. Более того, пределы осуществления верховной государственной власти в русском обществе мыслились Иосифом Волоцким не *столько правовыми, сколько религиозно-нравственными.*

Заявляя, что "от вышнея Божия десницы поставлен еси Самодержец и Государь всея Руси", Иосиф одновременно подчеркивал: "Глаголет бо Господь Бог пророком: аз воздвигох тя с *правдою царя* и приях тя за руку и укрепих тя" (курсив наш. — *В. Т.).* То есть царь ставится Богом на престол не один, а "с правдою". Он не просто царь, а *держатель "правды"* — высокого, Богом освященного, нравственного начала в общественной жизни.

Царь есть Божий слуга, утверждал Иосиф. Бог ставит его на царство, возвышает над всеми не для удовлетворения своих эгоистических желаний, но для исполнения особо важной для человеческого общества миссии.

Русский государь — это, в представлении Иосифа Волоцкого, *прежде всего хранитель православно-нравственных устоев общества, защитник его от всякого вреда душевного и телесного, от разлагающего воздействия злочестивых еретиков.*

С еретиками и вероотступниками, т. е. губителями души, государственная власть, считал Иосиф, должна поступать так же, как с убийцами — губителями тела, а именно: казнить их. Доказательству этого положения он посвятил отдельное сочинение, вошедшее в "Просветитель" в качестве 13-го слова. Его полное название дает вполне ясное представление о его содержании — "Слово против ереси новгородских еретиков, утверждающих, что не следует осуждать ни еретика, ни вероотступника". Здесь же дано рассуждение, по божественному писанию, о том, что еретика и вероотступника не только осуждать, но и проклинать следует, а царям и князьям и судьям надлежит отправлять их в заточение и подвергать жестоким казням. Таким образом, и в данном случае Иосиф Волоцкий возлагал на государственную власть церковную по своей сущности функцию.

Повествуя о священной миссии русского государя, о его Богом установленных обязанностях, о необходимых для исполнения этой миссии человеческих качествах, Иосиф Волоцкий вполне допускал возможность того, что человек, волей Бога посаженный на царский престол, окажется недостойным своей миссии и неспособным выполнять Богом предписанные ему обязанности. Поэтому, настаивая на необходимости выказывать властям покорность и послушание ("вздавати властем покорение и послушание"), Иосиф отмечал, что *следует поклоняться им и служить телом, а не душою,* и воздавать им царскую честь, а не божественную ("подобае тем поклонятися и слузкити телесне, а не душевые, и вздавати им црьскую честь, а не божественную").

Такая служба, оставляя свободной душу, позволяла легко отказаться от повиновения властителю, не исполняющему предначертанной ему Богом миссии, предающему христианские заветы, причиняющему людям зло. Иосиф Волоцкий прямо призывал не повиноваться такому нечестивому властителю. "Аще ли же есть царь, над человеки црьствуя, над собоюже имеет царьствующа скверныа страсти и грехи, сребролюбие же и гнев, лукавьство и неправду, гордость и ярость, злеиши же всех, .неверие и хулу, таковый царь не божий слуга, но диаволь, и не царь, но мучитель. Таковаго царя, лукавьства его ради, не наречет царем Господь Наш Исус Христос,

но лисом... И ты убо таковаго царя, или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавьство приводяща тя, аще мучит, аще смертию претит. Сему свидетельствуют пророци и апостоли, и вси мученици, иже от нечестивых царей убиени быша и поведению их не покоришися. Сице подобает служить царем и князем".

Особенно опасным для Русского государства Иосиф Волоцкий считал захват верховной власти в русском обществе иноплеменниками. "Уже да не вскочит чюжий посетитель на стадо Христово, — молил он в одном из своих сочинений, — да не сядет уже к тому от иного племени на престоле Русского Царствия и да не преложит пределов, иже установлени суть от прежних наших Государей православных, но да будет якоже и ныне".

Из содержания других сочинений Иосифа можно сделать вывод, что под указанными пределами, установленными прежними русскими православными государями, он подразумевал прежде всего гарантии неприкосновенности церквей и монастырей. "А того ни в древних царех, ни в князех православных, ни в тамошних странах, ниже а нашей Рустей земли, — отмечал Иосиф в одном из своих посланий, — не бывало, что церкви божия и монастыри грабити... Иже аще кто явится... граблением и насилием отъимая... даемое Христови... повелевает наша власть тех огнем съжещи, дом же их святым божиим церквам вдати, их же обидеша... Аще ли и самый венецьносящей тоя ж вины последовати начнут... да будут проклятии в сии век и в будущий".

Придавая власти Русского государя церковный характер, Иосиф Волоцкий полагал при этом, что государь не волен распоряжаться имуществом церквей и монастырей.

В концентрированном виде представление Иосифа Волоцкого о существе верховной государственной власти в русском обществе, ее предназначении хорошо отражают следующие строки из написанного им "Похвального слова Великому Князю Василию": "Уже к тому да не сетуем, уже к тому да не стужаем Божией славе, уже к тому да мятемся мыслию глаголя: кто потом удержит хоругви Русского Царствия, кто да соблюдет православных исполнение, кто поборет на безумныя, кто да уставит языческое стремление, кто да посрамит еретическое гнилословие, кто да управит исконное в отечестве его любопренное и гордынное о благородстве мятежное шатание".

Примечательна в приведенных строках Иосифа Волоцкого и явно выраженная тревога за будущее Руси. Что вызывало в нем эту тревогу? Понимал ли Иосиф, что историческая судьба Русского государства возложила с его помощью на царя русского слишком тяжелую ношу, которую простой смертный, даже и обрамленный венцом Божественной власти, нести не в силах?

§ 5. Политическая теория Ивана IV

Иван IV (1530—1584) известен прежде всего как Московский государь, взошедший на престол после смерти Василия III в 1533 г. и правивший Московией вплоть до своей кончины в 1584 г. В 1547 г. он венчался на царство и после подтверждения своего царского звания Константинопольским патриархом стал первым общепризнанным русским царем. Кроме того, Иван IV славен тем, что покорил Казанское и Астраханское царства, присоединил к Московии Западную Сибирь и печально знаменит политикой опричного террора, за которую, вероятно, и удостоился в XVIII в. прозвища "Грозный", ставшего с тех пор его отличительным именем.

Менее известен Иван Грозный в другом своем качестве, для властителей весьма необычном, а именно: как талантливый русский писатель и политический мыслитель. Между тем его произведения могут служить образцом литературного стиля XVI в. Ни в чем, пожалуй, не выразились так страстная, порывистая натура этого царя, свойства его ума, черты его мировоззрения, как в его посланиях русским государственным и церковным деятелям, чужеземным королям.

Тексты этих посланий выдают в Иване Грозном одного из самых образованных людей своей эпохи и тем самым подтверждают свидетельства о нем его современников. По общему признанию последних, этот государь превосходил знанием Священного писания даже многих церковных деятелей, причем не только русских, но и чужестранных. Так, он смело вступал в публичные дискуссии о вере с посещавшими Москву католиком Антонио Поссевино и протестантом Яном Рокитой. При этом неоднократно уличал их в неправильном цитировании Библии и в противоречивости высказываний. Высокой образованности Ивана Грозного отдавал должное и такой современник царя, как бывший его воевода, ставший с 1564 г. самым яростным его противником, — Андрей Курбский. "Ведаю тя во священных писаниях искусна", — признавал он в своих посланиях царю.

Незаурядный ум, образованность и писательский талант позволили Ивану IV выстроить собственную теорию своей царской власти.

Эту теорию можно назвать *теорией "православного христианского самодержавия"*. Именно так Иван Грозный определил существо своей царской власти.

Из первого послания Ивана Грозного Андрею Курбскому видно, что начало данной власти царь вел от Владимира Святого. "Сего убо православия истиннаго Росийскаго царствия самодержавст-

во, — отмечал Иван IV, — божиимъ изволениемъ поченъ от великого князя Владимира, просв1зтившаго Рускую землю святым крещениемъ".

С точки зрения Ивана Грозного, православное христианское самодержавие — это прежде всего *династийная власть,* т. е. власть, передающаяся в течение многих веков в рамках одной династии государей. Поэтому, указывая Андрею Курбскому на начало "истиннаго Росийскаго царствия самодержавство" от великого князя Владимира Святого, царь прочерчивает далее династийную линию, по которой это "самодержавство" дошло до него — "смиренного скипетродержателя Российского царства". Данная линия ведется им через таких русских государей, как Владимир Мономах, Александр Невский, Дмитрий Донской, Иван III и Василий III.

В посланиях к чужеземных королям Иван IV в качестве родоначальника своей династии называл в некоторых случаях русского великого князя Рюрика, а иной раз и древнеримского государя Октавиана Августа. "Мы от Августа кесаря родствомъ ведемся", — с гордостью сообщал русский царь шведскому королю Юхану III. Приписыванием себе династийной связи с основателем монархии в Древней Римской империи он стремился придать своей власти более высокое достоинство.

По мнению Ивана Грозного, многовековая династийность монархической власти является признаком величия государства.

В понимании Ивана Грозного православное христианское самодержавие являлось также *властью, действующей в соответствии* с *традициями предков.* "Начен от великого князя русского Рюрика и по се время держим Русское государство, — отмечал он в послании к польскому королю Сигизмунду II, — и, *яко в зерцало смотря прародителей своих поведенья, о* безделье писати и говорити не хотим" (курсив мой. — *В. Т.).*

Кроме того, Иван Грозный трактовал православное христианское самодержавие *как власть, данную от Бога.* Эту трактовку он выводил из Священного писания, провозглашавшего, что нет власти кроме как от Бога. В его теории царской власти идея божественного происхождения последней служила прежде всего для обоснования ее полной независимости от общества в целом и каких-либо общественных групп в частности. "Мы, смиренный, Иванъ Васильевичъ, ... царь и великий князь всеа Русии по божию изволенью, а не по многомятежному человечества хогбнию...", — такими словами начинал он одно из своих посланий польскому королю Стефану Баторию. В послании же Андрею Курбскому Иван Грозный гневно отповедывал: "А Российское самодержавство изначала сами владЪютъ своими государствы, а не боляре вельможи! И того в своей злобе не моглъ еси разсудити, нарицая благочестие, еже подо вла-

стию нарицамаго попа и вашего злочестия повелВния самодержавству быти. А се по твоему разуму "нечестие", еже от Бога данные намъ власти самЪмъ владЪти и не восхотЪхомъ подо властию быти попа и вашего злодеяния?"

Таким образом, Иван Грозный представлял свою царскую власть не просто от Бога данной, а отданной — в единоличное его обладание. Православное христианское самодержавие являлось в его трактовке властью *всецело единоличной, независимой от боярства, духовенства — вообще от какой бы то ни было общественной силы.*

Это положение своей политической теории царь-идеолог обосновывал, обращаясь прежде всего к историческому опыту, зафиксированному в Ветхом завете.

• Вывод о том, что наличие в государстве разных властей приводит его к гибели, Иван Грозный делал и на основании исторического опыта Руси. Заявляя в послании Андрею Курбскому о том, что не подобает воеводам хотеть править теми городами и волостями, где они пребывают, он напоминает ему недавнее прошлое: "И что от сего случишася в Руси, егда быша в коемждо граде градоначалницы и местоблюстители, и какова разорения быша от сего, самъ своима беззаконныма очима видалъ еси, от сего можеши разумЪти, что сие есть".

По мнению Ивана Грозного, царь должен сосредоточивать в своих руках абсолютно все дела управления.

Принимая английских купцов и знакомясь с их верительными грамотами, русский царь приходит в изумление от того, что на них разные печати. Когда же Иван Грозный узнает, что с его послами в самой Англии вели переговоры о торговых делах какие-то сановники, а сама королева Елизавета I даже не встретилась с ними, он отправляет ее английскому величеству полное укоров послание. Мы надеялись, пишет он королеве, что ты в своем государстве государыня и сама владеешь и заботишься о своей государскои чести и выгодах для государства и потому хотели с тобой дела делать. Но, видно, у тебя, помимо тебя, другие люди владеют, и не только люди, но мужики торговые. "А ты пребывает въ своемъ девическомъ чину, как есть пошлая девица". Русский царь совершенно не допускал мысли, что какие-то дела в государстве могут вестись без участия самого государя. Он был убежден, что отстраненность монарха от каких-то государственных дел низводит его на роль простого подданного.

Но не только государственные дела считал Иван Грозный объектом своих забот. Он полагал вполне допустимым для себя вмешиваться в жизнь даже монастырей. Так, в послании к игумену и монахам Кирилло-Белозерского монастыря он расточал многочис-

ленные укоры монахам за нарушения монастырских уставов, ослабление аскетизма монашеского общежития. По его словам, "послабление иноческому житию плача и скорби достойно". Укор со стороны вездесущего царя вызывало и самое малое отступление от внутримонастырских порядков "Слышалъ есми у васъ же в Кирилове свечи не по уставу были по рукам братии на празникъ — ини и тутъ служебника смиряли", — указывает он братьям-монахам.

Царь представлялся в сознании Ивана Грозного персоной ответственной буквально за все помыслы и поступки своих подданных. "Аз убо верую, яко о всех согрешениях вольных и невольных суд прияти ми, яко рабу, —- отмечал он и при этом уточнял:— и не токмо о своих, но и о подвластных мне дати ответ, аще моим несмотрением погрешат".

Опираясь на идею происхождения своей царской власти от Бога, Иван Грозный отвергал какую бы то ни было возможность установления договорных отношений между ним и его подданными. Он проводил предельно четкое различие между своим "православным христианским самодержавием" и монархией в других европейских странах. Так, в послании к польскому королю Стефану Баторию он заявлял: тебя избрали народы и сословия королевства Польского, да посадили тебя "устраивати их, а не владЬти ими" (т. е. управлять ими, а не владеть ими). Они люди со своими вольностями, и ты присягаешь величию их земли. "А нам, — обращался Иван Грозный к существу своей царской власти, — всемогущая десница Божия дала государство, а от человЪкъ нихто же, и божиею десницею и милостию владЪемъ своим государством сами, а не от человЪкъ приемлем государство, развъе сынъ ото отца отеческое наследие по благословению приемлет самовластно и самодержавно, а своим людем креста не целуем".

В представлении Ивана Грозного отношения царя со своими подданными должны быть *отношениями не -равных людей, а господина и рабов.* "Доселе русские владетели не истязуемы были ни от кого (т. е. не отчитывались ни перед кем), — выговаривал он Андрею Курбскому, — но волны были подовластныхъ своихъ жаловати и казнити, а не судилися с ними ни перед кЪмъ".

Все это не означает, что Иван Грозный был сторонником тирании, т. е власти, действующей в отношении своих подданных совершенно произвольно. Его заявление о том, что он волен подвластных себе жаловать и казнить, выражало не одно его желание, но свойство, присущее сознанию всей властвующей элиты русского общества той эпохи.

Выражая желание властвовать, ни перед кем не отчитываясь, Иван Грозный имел в виду свободу царской власти от какого-либо

контроля со стороны подданных, но при этом не подразумевал возможности для царя творить полный произвол. Он осуждал, например, кровавую расправу французского короля Карла IX над протестантами в ночь накануне дня св. Варфоломея (с 23 на 24 августа) в 1572 г., унесшую жизни более 2 тысяч человек. Царская власть в понимании Ивана Грозного — это власть ограниченная, но не людьми, а тем, кто ее дал, т. е. Богом. Царь должен властвовать в соответствии с Божьими заповедями, считал Иван Грозный. Поэтому, настаивая на беспрекословном повиновении подданных своей царской воле, он допускал все же одно исключение. По его словам, дети не должны противиться родителям, а рабы господам ни в чем, *кроме — веры,!* Иначе говоря, Иван Грозный полагал, что ради веры, ради соблюдения Божьих заповедей подданные вполне могли противиться царю.

Провозглашая необходимость для царя во всем следовать Божьим заповедям, Иван Грозный тем не менее проводил достаточно резкое различие между "царством" и "святительством". Он считал, что царю, в отличие от священников, не подобает, если его бьют по одной щеке, подставлять другую. "Како же управити, аще самъ без чести будетъ? Святителемъ же сие прилично". Даже в среде отрекшихся от мира существуют наказания, хотя и не смертью, но очень тяжелые наказания, отмечал Иван Грозный и делал отсюда вывод: "Колми же паче въ царствие подобаетъ наказанию злодЪйственнымъ человЪкомъ быти".

В наказании "злодеев" Иван Грозный видел одну из самых главных функций царской власти. Развязанная им кровавая вакханалия — так называемая опричнина — имела, помимо рационального, также заметное иррациональное начало. Организованная как грандиозное театральное действо, опричнина была попыткой устроить "злым", в представлении Ивана, людям своего рода "Страшный суд". Мучения, телесные и душевные, которым царь подвергал свои жертвы, явно свидетельствуют, что не убийство их было главной его целью, а именно: воздаяние за грехи — Божье наказание. Иван Грозный представлял себя в данном случае в качестве орудия всемогущего Бога, карающего "злодеев". Иначе говоря, опричнина не была в его разумении обыкновенным террором. Вот почему, проводя опричнину, он вполне искренне осуждал кровавую "Варфоломеевскую ночь" во Франции,

Впрочем, кровавой или жестокой так называемая опричнина была *только по меркам русского сознания.* Общее число ее жертв, как показывают документы, было почти равно числу убитых за одну только "Варфоломеевскую ночь". Но опричнина продолжалась почти 20 лет, или 7000 ночей!

Опричнина ужаснула русское общество потому, что оказалась явлением *небывалым* в его истории. Никогда прежде русские влас-

тители не устраивали такой резни своих подданных, не губили столь большого числа своих соплеменников. Вместе с тем ужасающий эффект опричнины был в огромной степени усилен тем, *как* совершались казни. Опричнина осуществлялась таким образом, как будто на просторах Московии ставился грандиозный театральный спектакль. Оттого и поражала она по-особому воображение зрителей.

Устраивая русской аристократии своей опричниной некое подобие "Страшного суда", Иван Грозный ощущал себя не только судьей, но и судимым. Отражением такого ощущения являются некоторые его высказывания из послания в Кирилло-Белозерский монастырь, написанного в 1573 г. Он отмечал здесь, в частности, что инокам подобает просвещать мирян, заблудившихся во тьме гордости и находящихся в смертной обители обманчивого тщеславия, чревоугодия и невоздержания. "А мн*, — заявлял он далее, — псу смердящему, кому учити и чему наказати и чБмъ просвЪтити? Сам повсегда в пияньств*, в блуд*, в прелюбод*йств*, въ скверн*, во убийств*, в граблении, в хищении, в ненависти, во всяком злодейств*... Бога ради, отцы святии и преблаженнии, не дЬйте мене, гр*шнаго и сквернаго, плакатися гр*ховъ своихъ и себ* внимати среди лютаго сего треволнения прелестнаго мимотекущаго св*та сего. Паче же в настоящемъ семъ многомятежномъ и жестокомъ времени кому мн*, нечистому и скверному и душегубцу, учителю быти*? Да негли (да пусть) Господь Богъ в вашихъ ради святыхъ молитвъ сие писание в покаяние мн* вм*нитъ".

Послания Ивана Грозного Андрею Курбскому есть с его стороны в значительной мере акт покаяния перед всем русским обществом в собственных грехах, хотя здесь и содержатся многочисленные укоры в адрес различных лиц: боярина-изменника, других бояр, попа Сильвестра и т. д. Это заметил еще сам: Андрей Курбский. В начале своего третьего послания Ивану Грозному он прямо назвал послания царя покаянием и выразил сожаление в том, что царь не следует в покаянии тем примерам, которые приводит из Священного писания. По словам Курбского, "воистинну достойно было бы радоватися", если бы это было истинное покаяние, как в Ветхом завете. Боярин-изменник полагал, правда, что царь кается только перед ним. "А еже исповедь твою ко мн*, яко ко единому презвитеру, исчитаеши по ряду, — пишет Андрей Курбский Ивану Грозному, — сего аз недостоин, яко простый человекъ, в военномъ чину сущъ, и краемъ уха послушати, а наипаче же многими и безщисленными гр*хи обтяхченъ". Между тем полное название первого послания царя боярину-изменнику показывает, что оно предназначалось для значительно более широкого круга читателей. "Благочестиваго великого государя царя и великого князя Иоанна Васильевича всеа Русии послание во все его великия Росии

государство на крестопреступниковъ, князя Андрея Михайловича Курбского с товарыщи, о ихъ измЂне". В одном из дошедших до нас списков данного послания вместо слов *"во все его великия России государство"* в названии его содержится словосочетание *"во все городы"*.

Как бы то ни было, из содержания посланий Ивана Грозного вполне можно сделать вывод о том, что многие его идеи относительно существа и функций царской власти не были плодом холодных размышлений над фактами политической жизни Руси, но произошли из страстного желания царя оправдаться перед русским обществом в своих безнравственных поступках, в жестоких, по русским меркам, преступлениях.

§ 6. Политические идеи Андрея Курбского

Андрей Курбский (1528—1583) принадлежал к знатному княжескому роду Рюриковичей. По отцовской линии он происходил от князя Смоленского и Ярославского Федора Ростиславича (около 1240—1299), который в свою очередь являлся потомком в десятом колене великого князя Киевского Владимира Святого. По материнской же линии князь Курбский был в родстве с супругой Ивана Грозного Анастасией Романовной. Его прадед Василий Борисович Тучков-Морозов и прадед Анастасии Иван Борисович были родными братьями. "А тая твоя царица мнЂ, убогому, ближняя сродница", — отмечал князь Курбский в одном из своих посланий Ивану Грозному.

Вплоть до 1564 г. Андрей Курбский являлся ближайшим сподвижником русского царя, влиятельным царским воеводой. Более того, он был одним из любимцев Ивана IV. По свидетельству самого князя, в конце 1559 г. царь, посылая его на войну в Ливонию, сказал ему: "Я принужден или сам идти против ливонцев, или тебя, любимого моего, послать: иди и послужи мне верно". Однако к концу 1563 г. отношение Ивана Грозного к Андрею Курбскому изменилось. Князь пребывал в это время в Дерпте, но верные ему люди, находившиеся при царском дворе, сообщили, что царь бранит его "гневными словами". Опасаясь, что за этой бранью последует нечто более страшное для него, Курбский бежал весной 1564 г. в Литву и поступил на службу к королю Польскому и великому князю Литовскому Сигизмунду II Августу. Уже осенью указанного года он принимает участие в войне против России.

Желая оправдать свою измену, Курбский пишет послание Ивану Грозному, в котором обвиняет царя в несправедливых гонениях на себя и других русских воевод, покоривших "прегордые царства", в заточении и истреблении без вины целых боярских семей. "Но вкупе вся реку конешне: всего лишен бых и от земли божия

тобою туне отогнан бых", — заявляет царю боярин-изменник, представляя свое бегство из России как изгнание. Иван IV ответил на это послание Курбского. Так завязалась переписка, в которой и царь, и его бывший воевода, самозабвенно бичуя друг друга разного рода оскорблениями, со страстью обвиняя один другого в тяжких преступлениях и тем самым оправдывая себя друг перед другом, в общественном мнении и в... собственных глазах, высказывались о сущности царской власти, о способах и пределах ее осуществления, о взаимоотношениях царя со своими подданными и т. д.

Эта переписка, состоящая из двух посланий русского царя боярину-изменнику и трех посланий последнего бывшему своему государю, является для нас главным источником сведений о политических и правовых взглядах как Ивана Грозного, так и Андрея Курбского. Не только мировоззрение, но и стиль мышления, и уровень образованности (весьма высокий для того времени), и степень литературного таланта каждого из них выразились в этой переписке так отчетливо, как ни в каком другом произведении.

Литературное наследие Андрея Курбского весьма обширно. Помимо трех сохранившихся посланий Ивану Грозному оно включает в себя десятки посланий различным государственным и церковным деятелям, созданное к концу 70-х годов XVI в. сочинение под названием "История о великом князе Московском", многочисленные переводы произведений таких авторитетных христианских писателей, как, например, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин и др., а также несколько компиляций, среди которых можно выделить "Историю Флорентийского собора". Некоторые из дошедших до нас литературных трудов Курбского были написаны им до бегства из России, однако большая их часть создана на чужбине — преимущественно в 70—80-х годах, после того, как боярин-изменник перестал участвовать в военных походах против России.

По уровню своей образованности Андрей Курбский не уступал Ивану Грозному, и остается загадкой, когда успел прочитать столько книг воевода, почти все свое время проводивший в военных походах, причем с самых юных лет.

Будучи в эмиграции, Курбский писал о России, как о чужой для себя стране, однако и Литва не стала для него страной родной. Король Сигизмунд II пожаловал Курбскому в награду за его предательство России в качестве лена богатый и многолюдный город Ковель с местечками и селами на Волыни, а также поместья в Литве. Эта королевская щедрость к русскому боярину вызвала зависть у его соседей — польских панов. Между ними и Курбским разгорелись раздоры и тяжбы. Посол Ивана Грозного при королевском дворе доносил царю в 1571 г.: "А ныне Курбской завалчился с ляхи в межах, и ляхи его все не любят, а зовут его все израдцою и

лотром (т. е. предателем и вором) и чают на него от короля опалы не вдолге, что полская рада вся его не любят".

В этих условиях единственной отрадой несчастного Курбского стали книги. "И утешающи ми ся в книжных делех и разумы высочайших древних мужей прохождах", — признавался Курбский в одном из своих посланий. Чтобы читать в подлинниках древнеримских писателей, он за короткое время выучил латынь. Отправляя около 1579 г. Ивану Грозному третье свое послание, Курбский приложил к нему текст второго послания, который не смог отправить ранее; а также сделанный им перевод двух глав из сочинения Марка Туллия Цицерона "Paradoxa ad M. Brutum"[1]. В этих главах, указывает Курбский царю, премудрый Цицерон дал ответ "к недругом своим, яже укаряще его изогнанцом и изменником, тому подобно, яко твое величество нас, убогихъ, не могуще воздержати лютости твоего гонения, стреляюще нас издалеча стрелами огненными сикованции (т. е. угроз) твоея туне и всуе".

Уже в первом своем послании Андрею Курбскому Иван Грозный обращается к нему как к "крестопреступнику честнаго и животворящаго Креста Господня, и губителю християнскому, и ко врагомъ християнскимъ слагателю (т. е. к христианским врагам примкнувшему), отступшему божественнаго иконнаго поклонения и поправшесу вся священная повеления, и святые храмы разорившему, осквернившему и поправшему священныя сосуды и образы, яко Исавръ, Гноетезный, Арменинъ, и симъ всимъ соединителю...". "Но ради привременныя славы, и самолюбия, и сладости мира сего, — укоряет далее царь боярина-изменника, — свое благочестие душевное со крестиянскою вЪрою и з закономъ попралъ еси...". Таким образом, Иван Грозный стремился представить измену Курбского как отступничество от христианской веры и попрание канонов Священного писания. Царь уподоблял бывшего своего воеводу византийскому императору-иконоборцу Льву Исавру и другим еретикам, замечая при этом, что Курбский их всех в себе соединил. Данная оценка Курбского не может быть признана соответствующей реалиям.

Конкретные факты жизнедеятельности Андрея Курбского в Литве, а также содержание его сочинений свидетельствуют о том, что он не только никогда не предавал христианской православной веры, но и был ее активным защитником.

По мнению Курбского, всякая ересь губительна для государства. Эту мысль он высказывал в послании старцу Вассиану Му-

[1] "Брут" ("Парадоксы Брута") — одна из книг Цицерона об ораторском искусстве. Курбский перевел главы: "Против Антония. Ответ" и "Против Клавдия".

ромцеву, написанном в начале 60-х годов XVI в., т. е. до его бегства в Литву.

В литературных трудах, созданных уже в Литве, Курбский продолжал развивать данную мысль. Он писал здесь уже о том, что могущество и благополучие государств прямо зависят от распространенности в них знания Священного писания и от процветания философских наук.

Имение Андрея Курбского в Миляновичах (близ Ковеля) превратилось в настоящий центр православной духовной культуры в Литве. Курбский перевез сюда значительную часть своей довольно большой по тем временам библиотеки. Он собрал вокруг себя своих единомышленников, знатоков древних языков и организовал с ними перевод на церковно-славянский язык важнейших богословских произведений. Одновременно через свои послания Курбский развернул критику католицизма и протестанства. Он выступил и против унии католической и православной церквей. Критике этой унии и был посвящен его компилятивный труд "Истор>ия Флорентийского собора".

По мнению Курбского, ослабление христианской веры и распространение ереси опасно прежде всего тем, что порождает у людей безжалостность и равнодушие к своему народу и отечеству. Эти странные свойства он в избытке замечал у польских и литовских аристократов, с которыми довелось ему общаться после бегства из России.

Именно как отступление от православия, попрание Христовых заповедей трактовал Андрей Курбский злодеяния Ивана Грозного. "Християнский, речешь, царь? — гневно обращается он в адрес своего бывшего царя в произведении "Сказание о великом князе Московском". — И еще православный, — отвещаю ти: християновъ губилъ и от православныхъ человЪков рожденыхъ и сосущихъ младенцовъ не пощадилъ!... Реку ти паки: поправши заповеди Христа своего и отвергшися законоположения евангелского, егда не явственно объщался диаволу и ангеломъ его, собравши воинъство полковъ дияволскихъ и учинивший над ними стратилаты окояных своихъ лоскателъй, и ведый волю царя небесного, произвел дЬломъ всю волю сатанинскую, показующе лютость неслыханную, никогда же бывшую в Русии, над церковью живаго Бога?"

Обвиняя друг друга в предательстве православной христианской веры, Иван Грозный и Андрей Курбский демонстрировали тем самым, как это ни странно, одинаковый стиль политического мышления: оба видели в государственной деятельности прежде всего соблюдение Христовых заповедей.

Подобно Ивану Грозному, Андрей Курбский трактовал верховную государственную власть как дар Бога. Россия для него не про-

стое государство, но — *"Святорусская империя"*. "...Вся земля наша Руская от края до края, яко пшеница чиста, верою Божию обретается", — писал он в послании Вассиану Муромцеву. Русский царь, в понимании Курбского, это прежде всего праведный судия. По его словам, цари и князья на Руси "во православной вере от древних родов и поднесь от Превьшняго помазуются на правление суда".

Представляя государственную власть как дар божий, Курбский вместе с тем отмечал, что носители ее не исполняют в действительности предназначенного им Богом. Вместо того, чтобы вершить праведный суд, они творят произвол, "неслыханные смерти и муки на доброхотных своих умыслиша". Эти слова Андрея Курбского о носителях государственной власти вообще, без указания их конкретных имен, содержатся в его послании старцу Вассиану Муромцеву, написанном в начале 60-х годов XVI в. Князь повторит их позднее, в первом своем послании Ивану IV, датируемом 1564 г. "Почто, царю, — обратится беглый князь к его величеству,— силных во Израили побил еси, и воевод, от Бога данных ти на враги твоя, различными смертьми расторглъ еси, и победоносную святую кровь ихъ во церквах Божиих пролиялъ еси, и мученическими кровьми праги церковные обагрил еси, и *на доброхотных твоих* и душу за тя полагающих *неслыханные* от века *муки, и смерти,* и гоненья *умыслил* еси..." (курсив мой. — *В. Т.).*

Таким образом, выступление Андрея Курбского против царского произвола не было только ответной реакцией князя на ставшие ему известными конкретные угрозы царя Ивана Грозного в отношении лично его. Это была устойчивая мировоззренческая позиция, которую Курбский выражал еще до своего бегства в Литву.

В посланиях бывшему своему царю, написанных на чужбине, Курбский развивает тему царского произвола. Пребывая на безопасном для себя удалении от мстительного царя, он может выражаться предельно резко и определенно. Его послания обличают теперь беззаконие не властителя вообще, а конкретного носителя верховной государственной власти — русского царя Ивана IV. Но выводы, которые делает князь-обличитель, относятся ко всем вообще властителям. В третьем послании Ивану Грозному Андрей Курбский проводит мысль о том, что беззаконие, творимое властителем, губительно не только для его подвластных, но и для самого властителя и его семьи.

В этом же послании Ивану Грозному беглый князь прямо заявляет, что царь утратил то, что ему подобает по царскому сану, а именно: праведный суд и защиту подданных. Причем Курбский называет причину этой утраты. Тебе, обращается он к царю, только и остается, что браниться, как пьяной рабыне, "а что воистинну сану царскому належит или достоит, сирЪчь суд праведный и обо-

рона, се уже подобно изчезла за молитвою и совЪтом прелукавые четы осифлянския Васьяна Топоркова, яже ти советовал и шептал во ухо не держати мудрЪйшие рады при собВ, и других таковых советников твоих вселукавых мнихов и мирских".

В представлении Андрея Курбского царская власть должна осуществляться при содействии советников. Причем он понимал под ними не отдельных людей, время от времени дающих царю советы, но постоянно действующий совещательный орган при царе. Образец такого органа князь видел в Избранной раде — коллегии советников, действовавшей при Иване IV в 50-х годах XVI в. Создание ее Курбский считал одним из самых полезных дел тогдашних соратников молодого царя Алексея Адашева и попа Сильвестра. По словам Курбского, они собрали к царю "советников, мужей разумныхъ и совершенныхъ, во старости мастите сущих, благочестием и страхом божиимъ украшенныхъ, других же, аще и во среднемъ вЪку, тако же предобрыхъ и храбрых, и тЪх онЬхъ в военныхъ и в земских вещах по всему искусных". И внушили его величеству приязнь и дружбу по отношению к ним, дабы без их совета "ничесоже устроити или мыслити". "И нарицалися тогда оные совЪтницы у него избранная рада, — продолжает Курбский. — Воистинну, по дйломъ и наречение имЪли, понеже всъ избранное и нарочитое советы своими производили, сиирЪчь суд праведный, нелицеприятен яко богатому такъ и убогому, еже бываетъ во царствиЪ наи*лЪпшЪе...".*

Царь же, удостоенный царства, но обделенный Богом дарованиями, "должен, — отмечает Курбский, — искати добраго и полезнаго совета не токмо у совЪтниковъ, но и у всеродныхъ человЪкъ, понеже дар духа даетца не по богатеству внешнему и по силв царства, но по правости душевной, ибо не зрит Богъ на могутство и гордость, но на правость сердечную и даетъ дары, сирЪчь елико хто вместит добрымъ произволениемъ".

Мысль о необходимости для царя иметь при себе советников' Курбский обосновывал в первую очередь ссылками на Священное писание, приводя, в частности, такие изречения царя Соломона, как: "царь хорошими советниками крепок, как город крепкими башнями" и "любящий совет хранит свою душу, а не любящий его совсем исчезнет". Вместе с тем князь прибегает и к заимствованному у Дионисия Ареопагита логическому доказательству данного своего утверждения. Все бессловесные одушевленные существа, повторял Курбский мысль этого авторитетного христианского писателя, направляются и принуждаются своим естеством, а словесные — не только плотские люди, но и бестелесные силы, т. е. святые ангелы, — управляются советом и разумом.

В своих мыслях о *соотношении светской власти и церкви* Андрей Курбский был близок к идеологии нестяжателей. Реальное

состояние русской православной церкви, которое он наблюдал, будучи в России, вызывало у него вполне обоснованную тревогу. Описывая его в своем послании Вассиану Муромцеву, Курбский отмечал, что он не осуждает в данном случае, а "беду свою" оплакивает. По его словам, современные ему церковные деятели "не вдовиц и сирот заступают, ни напаствованных и бедных избавляют, ни пленников от пленения искупают, но села себе устряют, и великие храмины поставляют, и богатьствы многими кипят, и корыстми, яко благочестием, ся украшают".

Андрей Курбский считал, что церковь должна являться препятствием разгулу беззакония и кровавого произвола властителей. К этому высокому предназначению поднимает церковь дух христианских мучеников, принявших смерть в борьбе против преступных и неправедных властителей. "Где убо кто возпрети царю или властелем о законопреступных и запрети благовременно и безвременно? -— восклицал Курбский за несколько лет до начала опричины. — Где Илия, о Науфеове крови возревновавыи, и ста царю в лице со обличением? Где ли лики пророк, обличающи неправедных царей? Где Амбросии Медиаламскии, смиривыи великаго царя Феодосия? Где златословесныи Иоанн, со зелным запрещением обличив царицу златолюбивую? Где ныне патриархов лики и боговидных святителей и множество преподобных ревнующе по Бозе а нестыдно обличающих неправедных царей и властителей в различных их законопреступных делех, исполняюще и блюдуще слово Спасителя?"

В этих вопросах Курбского уже слышался и ответ: никто на этой грешной земле не заступится за униженных и оскорбленных, кроме самого Господа Бога. И только "Страшный суд" принесет им избавленье от преступных властителей.

"А писанейце сие, слезами измоченное, во гроб с собою повелю вложити, грядущи с тобою на суд Бога моего Исуса. Аминь". Так написал пустившийся от отчаяния в бегство *из* России и *от* России князь в послании своему бывшему царю.

А царь ответил: "А еже свое писание хощеши с собою во гробъ положити, се убо последнее християнство свое отложилъ еси. И еже убо Господу повелЪвшу еже не противитися злу, ты же убо и обычное, еже и невЪжда имуть, конечное прощение отверглъ еси; и по сему же нЪсть подобно и пытаю над тобою быти".

§ 7. Политические и правовые идеи И. С. Пересветова

Иван Семенович Пересветов (или, как сам он себя называл, Ивашка, сын Семена, Пересветов) — один из видных русских мыс-

лителей XVI в. О жизни его сохранилось мало сведений. Известно только, что ранние свои годы он провел в Литве, где, по-видимому, и родился. Происходил он, вероятнее всего, из русской дворянской семьи. Его предки и прадеды, как он сам отмечал, служили "верою великим государям князьям русским", предкам царя Ивана IV.

Средства существования Пересветов обеспечивал себе исключительно военной службой. До приезда в Московию он служил в Венгрии, Чехии и, возможно, в других каких-нибудь государствах. В середине 30-х годов XVI в. (скорее всего, в 1537—1538 гг.) он попадает в Молдавию, где пять месяцев состоит на службе у молдавского воеводы Петра. После этого отправляется в Москву. Здесь ему посчастливилось заручиться покровительством знатного аристократа — боярина М. Ю. Захарьина. При поддержке последнего Пересветов организует в Москве мастерскую по выделке защитных щитов для пищальников. Однако в 1539 г. боярин умирает, и работа мастерской останавливается.

Оставшись без покровителя и средств существования, Иван Пересветов передает царю Ивану IV привезенные с собой бумаги с выписками из произведений древнегреческих философов и видных европейских богословов, так называемые "царские бумаги из многих королевств", а также собственные сочинения. Все это было помещено в государственную казну, Пересветов же получил хорошую, по его собственной оценке, награду.

Узнав, что его сочинения до царя так и не дошли, Пересветов пишет ему челобитную и, в сентябре 1549 г., воспользовавшись пребыванием Ивана IV в придворной церкви Рождества Богородицы, подает ее вместе с копиями своих сочинений непосредственно в царские руки.

Дальнейшая судьба Ивана Пересветова неизвестна. Однако сочинения его сохранились — во многом благодаря тому, что они попали в царский архив.

Наиболее значительные из них — это "Повесть об основании и взятии Царьграда", "Сказание о Магмет-салтане", "Сказание о Константине", "Первое предсказание философов" и челобитные Ивану IV, получившие у историков наименования "Малая челобитная" и "Большая челобитная".

Содержание названных сочинений должно было прийтись по душе Ивану Грозному. Пересветов выступал в них против произвола вельмож, обосновывает жизненную необходимость для общества сильной государственной власти, централизации административной и судебной систем.

Свои мысли Иван Пересветов излагал, основываясь не на Священном писании, как это было принято в ту эпоху, а на историческом опыте Византии и Турецкой империи. Пересветова можно по-

этому отнести к числу мыслителей светского направления в русской политической идеологии XVI в. Однако религиозные мотивы все же присутствуют в его творчестве, что вполне закономерно для эпохи господства в обществе религиозной идеологии.

Ключевыми категориями политико-правовой теории Ивана Пересветова выступают понятия "правда" и "вера". Эти понятия широко используются в Священном писании. Ими часто оперировали, начиная еще с эпохи Киевской Руси, русские писатели. При этом в понятия "правда" и "вера" вкладывался довольно разнообразный смысл. "Правда" — это нечто, в соответствии с чем следует жить, совершать различные поступки, управлять, судить, наказывать. В этом смысле синонимом данного понятия выступают такие слова, как "мораль", "справедливость", "право", и др. Но словом "правда" в русской литературе обозначались одновременно и сами добрые дела — правду можно творить, осуществлять и т. п. Правда, в понимании русских мыслителей, это и совокупность определенных представлений о мире. В таком смысле она есть истина.

Что касается понятия "вера", то им в русской литературе чаще всего обозначалась система религизных (христианских) догматов, или религия. Однако вместе с тем и это понятие использовалось в значении истины и правила поведения, т. е. его содержание в некоторой своей части как бы налагалось на содержание понятия "правда".

Иван Пересветов придавал правде значение самого важного явления в жизни любого государства. По его мнению, процветание государства зависит от того, как соблюдается в нем правда. Потеря же в том или ином государстве правды влечет за собой его гибель.

Эта мысль о правде как главном условии существования государства была распространенной в русской политической идеологии. Ее высказывал, в частности, современник Пересветова государственный деятель и писатель Федор Карпов (умер до 1545 г.). "Правда есть потребна во всяком градском деле и царстве", — писал он в послании митрополиту Даниилу (около 1539 г.). Однако если у Карпова данная идея покоилась на фундаменте *философского наследия* прошлого (главным образом на сочинении Аристотеля "Никомахова этика"), то у Ивана Пересветова она обосновывалась *политическим опытом* прошлого — конкретными фактами из истории реально существовавших и существующих государств.

С потерей правды греками Иван Пересветов связывал, например, падение Византии в 1453 г. В "Сказании о Магмет-салтане" им были названы причины, по которым правда ушла из этого государства. Главная из них, по его мнению, заключалась в поведении греческих вельмож, которые, пользуясь своим положением, "богатели от слез и от крови роду человеческаго, и праведный суд порушали, да неповинно ссужали по мздам".

В "Повести об основании и взятии Царьграда" Иван Пересветов описал, каким образом правда уходила из этого города.

В "Сказании о книгах" Иван Пересветов писал, что после захвата турками Царьграда "глас с небеси" возвестил патриарху, что Бог наслал на его жителей иноплеменников-турок не навеки, а "любячи" — на поучение цареградцам.

"Сказание о Магмет-салтане" описывало, в чем заключалось это поучение. Иван Пересветов вкладывал в уста турецкого властителя уроки, которые должен был извлечь из падения Византии русский царь. Вместе с тем на примере реформ, которые осуществил Магмет-салтан в завоеванной им стране, он демонстрировал программу действий по укреплению государства, предотвращению его гибели.

Первый урок заключается в том, что царю нельзя давать в своем государстве волю вельможам. Богатые и лживые, они опутывают царя ворожбой, улавливают своим великим лукавством и кознями. Тем самым укрощают мудрость его и счастие и меч его царский унижают.

Второй урок состоит в том, что царь должен быть грозным царем. "Не мощно царю царства без грозы держати", — такие слова говорит Магмет-салтан своим подданным в пересказе Пересветова.

Третий урок, изреченный Магмет-салтаном, следующий: "В котором царстве люди порабощенны, и в том царстве люди не храбры и к бою против недруга не смелы: порабощенный бо человек срама не боится, а чести себе не добывает, хотя силен или не силен, и речет так: однако есми холоп, иного мне имени не прибудет".

Эти уроки, отмечал Иван Пересветов, Магмет-салтан не только извлек из печальной участи византийского императора Константина, но и списал из христианских книг.

В соответствии с извлеченными уроками турецкий властитель осуществил следующие мероприятия в завоеванной им стране.

Во-первых, он велел, по словам Пересветова, "со всего царства все доходы себе в казну имати". *Во-вторых,* он "никому ни в котором граде наместничества не дал велможам своим для того, чтобы не прелыцалися неправдою судити". *В-третьих,* Магмет-салтан назначил своим вельможам жалованье из своей казны в размере, какового кто достоин. *В-четвертых,* он "дал суд во все царство и велел присуд (т. е. судебную пошлину) имати к себе в казну для того, чтобы судьи не искушалися и неправды бы не судили". *В-пятых,* турецкий властитель назначил по городам своих судей из верных себе служилых людей и велел им "судити прямо". "Да по мале времени обыскал царь судей своих, как они судят, и на них довели пред царем злоимство, что они по посулом судят. И

царь им вины в том не учинил, только их велел живых одрати. Да рек так: "естьли оне обростут опять телом, ино им вина отдатся". Да кожи их велел проделати, и велел бумагою набити, и в судебнях велел железным гвоздием прибити, и написати велел на кожах их: "Без таковые грозы правды в царство не мочно ввести. Правда ввести царю в царство свое, ино любимаго не пощадити, нашедши виноватого. Как конь под царем без узды, так царство без грозы".

Кроме того, Магмет-салтан навел порядок в своем войске. Он установил, что воинов судят командиры их полков — паши, причем судят "беспошлинно и беспосулно, и суд их совершается вскоре". А чтобы государство его не ослабело, воины с коней не слезают и оружия из рук не выпускают. За это турецкий властитель веселит всегда сердце их своим жалованьем царским и продовольствием.

В "Большой челобитной" Иван Пересветов повторил многие мысли "Сказания о Магмет-салтане". "Хоть и неправославный был царь, а устроил то, что угодно Богу" — такая оценка турецкому властителю давалась здесь устами молдавского воеводы Петра. "Турецкий царь султан Магомет великую правду ввел в царстве своем, хоть иноплеменник, а доставил Богу сердечную радость. Вот если б к той правде да вера христианская, то бы ангелы с ними в общении пребывали", — делал вывод Петр. В то же время молдавский воевода усматривает некоторые явления, приведшие к гибели Византию, и в Русском государстве. "Сами вельможи русского царя богатеют и в лени пребывают, а царство его в скудость приводят", — говорил он. Тем не менее Петр выражал уверенность в том, что, благодаря благоверному великому царю русскому и великому князю всея Руси Ивану Васильевичу, будет в Русском государстве великая мудрость.

В "Сказании о Магмет-салтане" Иван Пересветов прямо связывал судьбу православной христианской веры с судьбой Русского государства. Греки, отмечал он, правду потеряли и Бога разгневали и веру христианскую отдали неверным на поругание; "И ныне греки хвалятся государевым царством благовернаго царя русскаго от взятия Махметева и до сих лет. *А иного -царства, волного християнского и закону греческаго нет,* и надежду на Бога держат и на то царство Руское благовернаго царя рускаго" (курсив мой. — *В.* Т.).

В этих словах Ивана Пересветова слышится нечто близкое к идее старца Филофея о Русском государстве как последнем носителе идеала православного царства. Такое повторение не было случайностью.

Светская по своему характеру политико-правовая теория Ивана Семеновича Пересветова уходила своими корнями в русскую православную идеологию. Понятие "правда" в сочинениях Пере-

светова, в сущности, лишено религиозного содержания — оно трактуется им как сугубо светское, не связанное с какой-либо религией. Поэтому и оказывается возможным осуществление правды неправославным и даже нехристианским государем. Однако Иван Пересветов все же надеялся, что правда соединится с христианской верой, и произойдет это не где-нибудь, а в Русском православном государстве.

§ 8. Заключение

XV—XVI века были временем формирования и упрочения Русского централизованного государства. Вместе с тем это была эпоха накопления сил, создания предпосылок для нового взлета России — перехода русской государственности в качество *империи*. Этими предпосылками были и соответствующие экономические процессы, и перемены в государственном строе, и небывалое по масштабам расширение территории.

Указанные предпосылки для подъма русской государственности в новое качество формировались и в сфере русской политической и правовой идеологии. Именно в этом заключался общий смысл эволюции русской политико-правовой мысли в XV—XVI веков. В русском общественном сознании утверждалась идея величия Русского государства, особой ответственности русских царей перед богом. Однако будущее России представлялось отнюдь не свободным от различных опасностей. Тревога за судьбу Русского государства, предчувствие в близком будущем глобальных потрясений его устоев звучали где глухо, а где предельно громко в сочинениях почти каждого истинно русского мыслителя.

ГЛАВА 8

Политические и правовые учения в Западной Европе в XVI в.

§ 1. Введение

XVI век — век великих духовных, культурных, политических, религиозных перемен и потрясений в жизни Европы. В ряде стран (Франция, Испания, Австро-Германия, Англия, Россия и др.) складывались большие и сильные дворянские монархии. В процессе преодоления феодальной раздробленности лишались прежней власти и привилегий крупные феодалы. Централизованные абсолютистские государства способствовали образованию и консолидации наций, притязали на объединение нации, народа, страны. Падал духовный и политический авторитет католической церкви, до того бывшей единственной объединяющей силой Западной и Центральной Европы. Организация и деятельность церкви и духовенства критиковались не только еретическими сектами, но и многими католиками. Все большую известность приобретали идеи Уиклифа, Гуса, таборитов об очищении религиозных организаций от всего, что не соответствует Священному писанию. Назревало широкое движение за реформу церкви. Одновременно усиливалась и развивалась рационалистическая критика религиозного мировоззрения. К концу XV в. культура Возрождения (Ренессанса), зародившаяся в итальянских городах-государствах еще в XIV в., распространилась в других странах Западной Европы.

Бурные процессы той эпохи обусловили глубокие изменения в идеологии западноевропейского общества.

В XVI в. естествознание, философия, реалистическое искусство достигли больших успехов. В том же веке общей для всех западноевропейских стран стала культура Возрождения. Предпосылкой и основой Возрождения был *гуманизм* — стремление ряда ученых, философов, политиков, деятелей искусства заменить традиционное для средневековой схоластики исследование текстов Библии, постановлений Соборов и сочинений отцов церкви изучением человека, его психологии и морали.

Представители гуманизма противопоставляли церковно-схоластической учености (studia divina) светские науки и образование (studia humanitatis). Светские (гуманитарные) науки изучали не

Бога с его ипостасями, а человека, его отношения с другими людьми и его стремления, используя при этом не схоластически применяемый силлогизм, а наблюдение, опыт, рационалистические оценки и выводы.

Гуманизм естественно обусловил резкое повышение интереса к античному наследию. Если Реформация апеллировала к первоначальному христианству, не знавшему иерархии и сложных обрядов католической церкви, то гуманизм органически связан с возрождением античной (дохристианской) древности, когда философия и наука не были служанками богословия, а человеческая природа не толковалась как средоточие зла и греховности.

Гуманизм XV—XVI вв. не стал движением, охватившим широкие массы народа. Культура Возрождения была достоянием относительно немногочисленного слоя образованных людей разных стран Европы, связанных общими научными, философскими, эстетическими интересами, общавшихся при помощи общеевропейского языка того времени — латыни. Большинство гуманистов отрицательно относилось к религиозным движениям, в том числе реформационным, участники которых в свою очередь признавали только религиозную форму идеологии и были враждебны деизму и атеизму.

Важное значение для широкого распространения и религиозных, и светских идей играло книгопечатание, изобретенное в середине XV в. и получившее повсеместное применение в XVI в.

§ 2. Учение Н. Макиавелли о государстве и политике

Одним из первых теоретиков новой эпохи стал итальянец *Никколо Макиавелли*[1] (1469—1527).

Макиавелли долгое время был должностным лицом Флорентийской республики, имеющим доступ к ряду государственных тайн.

Жизнь и деятельность Макиавелли относятся к периоду начавшегося упадка Италии, до XVI в. бывшей самой передовой страной Западной Европы. В северной и средней Италии еще в XII—XIII вв. сложились города-республики (Венеция, Флоренция, Генуя и др.) с развитой ремесленной и торговой экономикой. Промышленная и торговая верхушка этих городов сумела, опираясь на народ, подчинись феодалов своего округа, создать свою коммунальную государственность. Однако перемещение главных торговых путей в связи с открытием Америки, развитие производства в других странах Европы вели к упадку итальянской промышленности и торговли, подрывали силы итальянских городов. Раздробленная Италия

[1] В ряде изданий последних лет эта фамилия пишется — Макьявелли.

подвергалась нашествиям иноземных войск; в ряде городов-государств силами феодальной реакции учреждались тирании, опиравшиеся на наемные войска.

После установления во Флоренции синьории Медичи Макиавелли был лишен должности. В последний период жизни он занимался литературной деятельностью. Кроме сочинений на темы политические ("Рассуждения на первую декаду Тита Ливия", "Государь", "О военном искусстве" и др.) и исторические ("История Флоренции") его перу принадлежит ряд художественных произведений.

Сочинениями Макиавелли положено начало политико-правовой идеологии Нового времени. Его политическое учение основано на изучении деятельности современных ему правительств, опыта государств Античного мира, на представлениях об интересах и стремлениях участников политической жизни. Макиавелли утверждал, что изучение прошлого дает возможность предвидеть будущее или по примеру древних определить средства и способы действий, полезных в настоящем. "Чтобы знать, что должно случиться, достаточно проследить, что было... Это происходит от того, — пояснял Макиавелли, — что все человеческие дела делаются людьми, которые имели и всегда будут иметь одни и те же страсти и поэтому они неизбежно должны давать одинаковые результаты".

Природа человека одинакова во всех государствах и у всех народов; интерес является наиболее общей причиной человеческих действий, из которых складываются их отношения, учреждения, история. Для того, чтобы управлять людьми, надо знать причины их поступков, их стремления и интересы. Устройство государства и его деятельность должны основываться на изучении природы человека, его психологии и влечений.

Государство (независимо от его формы) Макиавелли рассматривал как некое отношение между правительством и подданными, опирающееся на страх или любовь последних. Государство незыблемо, если правительство не дает повода к заговорам и возмущениям, если страх подданных не перерастает в ненависть, а любовь — в презрение. В творчестве Макиавелли мотивы социальной психологии впервые осмыслены как важный факт политики.

Целью государства и основой его прочности Макиавелли считал безопасность личности и незыблемость собственности. Самое опасное для правителя, неустанно повторял Макиавелли, — посягать на имущество подданных, это неизбежно порождает ненависть (а ведь никогда не ограбишь так, чтобы не осталось и ножа): "Люди скорее забудут смерть отца, чем потерю наследства".

Незыблемость частной собственности, как и безопасность личности, Макиавелли называл благами свободы, считал целью и основой прочности государства. По его учению, блага свободы наилучшим образом обеспечены в республике. В свободных землях и стра-

нах, рассуждал Макиавелли, богатства все время увеличиваются: "Ибо каждый человек в этих странах, не задумываясь, приумножает и приобретает блага, которыми рассчитывает затем свободно пользоваться. Следствием этого оказывается то, что все граждане, соревнуясь друг с другом, заботятся как о частных, так и об общественных интересах и что общее их благосостояние на диво растет".

Макиавелли воспроизводит идеи Полибия о возникновении государства и круговороте форм правления; вслед за античными авторами он отдает предпочтение смешанной (из монархии, аристократии и демократии) форме. Особенность учения Макиавелли в том, что смешанную республику он считал результатом и средством согласования стремлений и интересов борющихся социальных групп. "В каждой республике всегда бывают два противоположных направления: одно — народное, другое — высших классов; из этого разделения вытекают все законы, издававшиеся в интересах свободы".

Предпосланные всему учению о государстве рассуждения о природе человека (индивида) Макиавелли существенно дополняет исследованием общественной психологии социальных групп, борющихся за влияние в государстве. В Древнем Риме смешанная республика сложилась в результате борьбы и компромиссов народа и аристократии, но их непримиримые распри вокруг аграрного закона погубили республику. В истории Флоренции раздоры простого народа (пополанов) и знатных людей (нобилей) с самого начала носили бескомпромиссный характер; этим обусловлена непрочность Флорентийской республики.

Макиавелли стремился опровергнуть общее мнение историков о порочности народа. Народные массы постояннее, честнее, мудрее и рассудительнее государя. Если единоличный правитель лучше создает законы, устраивает новый строй и новые учреждения, то народ лучше сохраняет учрежденный строй.

Народ нередко ошибается в общих вопросах, но очень редко — в частных. "При избрании должностных лиц, например, народ делает несравненно лучший выбор, нежели государь". Даже взбунтовавшийся народ менее страшен, чем необузданный тиран: мятежный народ можно уговорить словом — от тирана можно избавиться только железом; бунт народа страшен тем, что может породить тирана, — тиран уже наличное зло; жестокость народа направлена против тех, кто может посягнуть на общее благо, "жестокость государя направлена против тех, кто, как он опасается, может посягнуть на его собственное, личное благо".

От народа отличается знать. "Нет города, где не обособились бы эти два начала: знать желает подчинять и угнетать народ, народ не желает находиться в подчинении и угнетении". Если бы не сопротивление народа, аристократы Античного Рима погубили бы сво-

бодное государство лет на триста раньше; честолюбивые устремления знати — источник беспокойства и смут в государстве.

Макиавелли все же считал знать неизбежной и нужной частью государства. Из среды аристократов выдвигаются государственные деятели, должностные лица, военачальники; совершенное подавление пополанами флорентийских нобилей, писал Макиавелли в "Истории Флоренции", привело к угасанию воинской доблести и душевного величия, а тем самым — к ослаблению и унижению Флоренции.

Свободное государство должно быть основано на компромиссах народа и знати; суть "смешанной республики" в том и состоит, что система государственных органов включает аристократические и демократические учреждения, каждое из которых, выражая и защищая интересы соответствующей части населения, сдерживает посягательства на эти интересы другой его части.

Вместе с тем Макиавелли с ненавистью отзывался о феодальных дворянах и призывал к их уничтожению. "Дворянами именуются те, кто праздно живет на доходы со своих огромных поместий, нимало не заботясь ни об обработке земли, ни о том, чтобы необходимым трудом заработать себе на жизнь. Подобные люди вредны во всякой республике и в каждой стране. Однако самыми вредными из них являются те, которые помимо указанных поместий владеют замками и имеют повинующихся им подданных". "Желающий создать республику там, где имеется большое количество дворян, не сумеет осуществить свой замысел, не уничтожив всех их до единого".

На пути к созданию будущей свободной Итальянской республики много препятствий — считал Макиавелли. Освобождение страны от иноземных войск и наемников, от мелких тиранов и многочисленных дворян, от папского государства и интриг католической церкви, поддерживающей раздробленность страны, требует крайних мер, проводимых абсолютной и чрезвычайной властью единоличного правителя, уничтожающего укоренившиеся пороки, учреждающего мудрые законы и порядки. Этой проблеме посвящено наиболее известное произведение Макиавелли "Государь" (в иных переводах — "Князь"; дословно — "О принцепсе").

Законодательству и праву Макиавелли придавал большое значение: благодаря законам Ликурга Спарта просуществовала 800 лет. Но для Макиавелли право — орудие власти, выражение силы.

Во всех государствах основой власти "служат хорошие законы и хорошее войско. Хороших законов не бывает там, где нет хорошего войска, и наоборот, где есть хорошее войско, там хороши и законы". Макиавелли — против наемных войск; создание армии, состоящей только из итальянцев, он рассматривал как одно из первоочередных условий создания общенационального государства.

Важным средством политики Макиавелли считал религию. Религия, рассуждал Макиавелли, — могучее средство воздействия на умы и нравы людей. Именно поэтому все основатели государств и мудрые законодатели ссылались на волю богов. Там, где есть хорошая религия, легко создать армию. В Древнем Риме "религия помогала командовать войсками, воодушевлять народ, сдерживать людей добродетельных и посрамлять порочных". Государство должно использовать религию для руководства подданными.

Макиавелли не одобряет современное ему христианство, проповедующее смирение, самоуничижение, презрение к делам человеческим: "Религия античная почитала высшее благо в величии духа, в силе тела и во всем том, что делает людей чрезвычайно сильными. А если наша религия и требует от нас силы, то лишь для того, чтобы мы были в состоянии терпеть, а не для того, чтобы мы совершали мужественные деяния. Такой образ жизни сделал, по-моему, мир слабым и отдал его во власть негодяям: они могут безбоязненно распоряжаться в нем как угодно, видя, что все люди, желая попасть в рай, больше помышляют о том, как бы стерпеть побои, нежели о том, как бы за них расплатиться".

Макиавелли порицал католическую церковь и духовенство: "Дурные примеры папской курии лишили нашу страну всякого благочестия и всякой религии". В канун Реформации Макиавелли прозорливо предсказывал, что католическая религия "близка к своей гибели либо к мучительным испытаниям".

Макиавелли считается одним из основоположников науки политологии. В его произведениях политика (учреждение, организация и деятельность государства) рассматривалась как особая сфера человеческой деятельности, имеющая свои закономерности, которые должны быть изучены и осмыслены, а не выведены из Священного писания или сконструированы умозрительно. Такой подход к изучению государства был большим шагом вперед в развитии политико-правовой теории[1].

Прогрессивное по методологической основе политическое учение Макиавелли несло на себе отпечаток эпохи. Это особенно ярко выразилось во взглядах Макиавелли на методы осуществления государственной власти, способы и приемы политической деятельности.

В произведениях Макиавелли политика противопоставлялась общераспространенным представлениям о должном и недолжном, позорном и почетном. Деятельность государства он исследовал как такую сферу проявления интересов, чувств, настроений людей, социальных общностей и правительств, в которой действуют особые правила, не тождественные нормам морали, регулирующей отношения между частными лицами.

[1] Известный немецкий государствовед Еллинек даже утверждал, что Макиавелли впервые ввел в научную литературу слово "государство" (stato).

Поступки основателей государств, завоевателей, узурпаторов престола, создателей законов, политических деятелей вообще, рассуждал Макиавелли, должны оцениваться не с точки зрения морали, а по их результатам, по их отношению к благу государства: "...Благоразумному государю следует избегать тех пороков, которые могут лишить его государства, от остальных же — воздерживаться по мере сил, но не более. И даже пусть государи не боятся навлечь на себя обвинения в тех пороках, без которых трудно удержаться у власти, ибо, вдумавшись, мы найдем немало такого, что на первый взгляд кажется добродетелью, а в действительности пагубно для государя, и наоборот: выглядит как порок, а на деле доставляет государю благополучие и безопасность".

Государства, писал Макиавелли, создаются и сохраняются не только при помощи военной силы; методами осуществления власти являются также хитрость, коварство, обман. "Надо знать, что с врагом можно бороться двумя способами: во-первых, законами, во-вторых, силой. Первый способ присущ человеку, второй — зверю; но так как первое часто недостаточно, то приходится прибегать и ко второму. Отсюда следует, что государь должен усвоить то, что заключено в природе и человека, и зверя..., — поучал Макиавелли. — Из всех зверей пусть государь уподобится двум: льву и лисе. Лев боится капканов, а лиса — волков, следовательно, надо быть подобным лисе, чтобы уметь обойти капканы, и льву, чтобы отпугнуть волков".

Государственный деятель не должен быть всегда верен договорам: "Разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам и если отпали причины, побудившие его дать обещание".

Идеалом государственного деятеля, которым Макиавелли восхищался, был герцог Романьи Чезаре Борджиа[1], стремившийся расширить свои владения вероломными и жестокими способами, типичными для феодалов эпохи позднего Средневековья. Ссылаясь на деяния романьского герцога и ставя их в пример, Макиавелли писал, что для укрепления и расширения государства политик должен уметь решаться на великие, виртуозные злодейства, подлости и предательства, требующие, как он считал, мужества, геройства, широты души.

В политике единственным критерием оценки действий правителя государства являются укрепление власти, расширение границ государства. Для достижения этой цели правитель должен использовать все средства, в том числе аморальные: "Пусть обвиняют его поступки, лишь бы оправдывали результаты, и он всегда будет оправдан, если результаты окажутся хороши".

[1] Иногда пишется "Борджа" (итал. — Borgia).

При всем этом, учил Макиавелли, вероломство и жестокость должны совершаться так, чтобы не подрывался авторитет верховной власти. Отсюда вытекает одно из излюбленных Макиавелли правил политики: "Людей следует либо ласкать, либо изничтожать, ибо за малое зло человек может отомстить, а за большое — не может". "Следует или вовсе не обижать никого, или удовлетворять своей злобе и ненависти одним ударом, а потом успокоить людей и возвратить им уверенность в безопасности".

Лучше убить, чем грозить, — грозя, создаешь и предупреждаешь врага, убивая — отделываешься от врага окончательно. Лучше жестокость, чем милосердие: от наказаний и расправ страдают отдельные лица, милосердие же ведет к беспорядку, порождающему грабежи и убийства, от которых страдает все население. Лучше быть скупым, чем щедрым, — щедрый обирает многих, чтобы одарить немногих, скупым же недовольны немногие, а народ не обременен излишними поборами. Лучше внушать страх, чем любовь, — любят государей по собственному усмотрению, боятся — по усмотрению государей. Мудрому правителю лучше рассчитывать на то, что зависит от него.

Если для укрепления своей власти правителю пришлось казнить много людей, то для блага государства после этого полезно казнить того из подчиненных, кто непосредственно руководил казнями: этим правитель отведет от себя обвинение в жестокости (Чезаре Борджиа так поступил с Рамиро д'Орко — усмирителем Романьи).

"...Гибельно и опасно оставить в живых государя, лишенного престола". Все обиды и жестокости надо учинять разом: "Чем меньше их распробуют, тем меньше от них вреда; благодеяния же полезно оказывать мало-помалу, чтобы их распробовали как можно лучше". Дела, неугодные подданным, государи должны возлагать на других, а угодные — исполнять сами.

Рекомендуя правителям государства в зависимости от того, куда дует ветер фортуны, "по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла", Макиавелли в то же время советовал государям притворяться носителями нравственных и религиозных добродетелей. В государственной деятельности, поучал Макиавелли, "всегда в выигрыше оказывался тот, кто имел лисью натуру. Однако натуру эту надо еще уметь прикрыть, надо быть изрядным обманщиком и лицемером". "Каждый знает, каков ты с виду, немногим известно, каков ты на самом деле, и эти последние не посмеют оспорить мнение большинства, за спиной которого стоит государство".

Многие рекомендации Макиавелли послужили практическим руководством для беспринципных политиков; поэтому "макиавеллизм" стал символом политического коварства.

Произведения Макиавелли оказали громадное влияние на последующее развитие политико-правовой идеологии. Наиболее проницательные мыслители Нового времени высоко оценили методологию Макиавелли, в особенности рационалистическое объяснение государства и права, стремление определить их связь с интересами людей.

Названные положения Макиавелли были восприняты и развиты последующими теоретиками (Спиноза, Руссо и др.). Камнем преткновения для этих теоретиков явились, однако, "макиавеллизм" и его оценка.

Делались попытки противопоставить наиболее известную книгу "Государь", в которой определяются "чрезвычайные меры" для объединения Италии, другим произведениям Макиавелли, усмотреть противоречие между ними. Попытки неудачны, поскольку другие его сочинения содержат такие же рекомендации, причем специально оговорено, что способы усиления могущества государей и республик тождественны. "Всегда, когда приходится обсуждать вопрос, от которого единственно зависит спасение государства, — писал Макиавелли, — не следует останавливаться ни перед каким соображением справедливости и несправедливости, человечности или жестокости, славы или позора, — но, отбросив всякие соображения, решиться на то, что спасает и поддерживает свободу".

Неудачны и попытки истолковать книгу "Государь" как обличительный памфлет против тиранов, разоблачающий их повадки, либо представить "макиавеллизм" как искажение подлинных идей Макиавелли.

Макиавеллизм неотделим от произведений Макиавелли.

Макиавелли — превосходный писатель. Его произведения на политические темы написаны могучим, красочным, образным языком, свойственным эпохе Возрождения. В этих произведениях выражено искреннее, глубокое восхищение автора "невиданной жестокостью Ганнибала", "виртуозными злодеяниями Чезаре Борджиа", поразительным умением коварного папы Александра VI давать невыполнимые обещания и, наоборот, содержатся горькие сетования о политиках, потерпевших неудачу из-за того, что для совершения очередного злодейства у них не хватило "мужества и величия духа".

Дело не в том, что автор смакует виртуозные хитрости и злодейства политиков, откровенно любуясь и восхищаясь ими; хуже, что читателю настойчиво и назидательно, в высокохудожественной манере, убедительнейше внушается мысль, что подлости и злодейства в политике — дело обыкновенное, нормальное, повседневное, обыденное и даже заслуживающее уважения и восхищения.

Восторгаясь деяниями Борджиа и других беспринципных государственных деятелей, глубокий теоретик Макиавелли почему-

то не заметил, что его доводы о необязательности правил морали для правителей вполне применимы к отношениям между частными лицами, для которых, утверждал Макиавелли, мораль обязательна. Вот некоторые из этих доводов: "Необходимо считать всех людей злыми и предполагать, что они всегда проявят злобность своей души, едва лишь им представится к тому удобный случай". И еще: "Разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам и если отпали причины, побудившие его дать обещание. Такой совет был бы недостойным, — поясняет Макиавелли, — если бы люди честно держали слово, но люди, будучи дурны, слова не держат, поэтому и ты должен поступать с ними так же. А благовидный предлог нарушить обещание всегда найдется".

Если эти соображения верны для политиков, то почему они неприменимы к отношениям частных лиц между собой? Если предположение о вероломстве, злобности и враждебности всех окружающих человека людей сделать основой правил его поведения, то получится не общество, а что-то вроде "войны всех против всех", в которой каждый стремится нанести окружающим первый удар или, по крайней мере, обмануть их в чем-нибудь, успев сделать это, пока они сами его не обманули. Однако из опыта истории достаточно известно, что мораль наряду с другими социальными регуляторами всегда оказывала сдерживающее влияние на человеческие страсти, удерживая людей в рамках общежития. Но не обнаружится ли "война всех против всех" в политике, если ее, как предлагал Макиавелли, освободить от моральных сдержек и оценок?

Конечно, Макиавелли далек от мысли о "войне всех (политиков) против всех (политиков)"; но он одобряет войну сильных политиков против слабых, хитрых — против простодушных, коварных — против честных политиков, властолюбцев — против тех, кто мешает им взять власть в 'свои руки. Поэтому его советы и рекомендации оказались полезными для политиков вероломных и жестоких, для тиранов, демагогов и узурпаторов власти.

Получилось так, что республиканец Макиавелли, с искренним уважением писавший о народе, практически ничем не помог народным движениям за республику и демократию; однако его произведения оказались ценным практическим пособием для диктаторов и тиранов. Именно им приятна мысль о вседозволенности в политике: "Пусть государи стараются сохранить власть и одержать победу, — писал Макиавелли. — Какие бы средства для этого ни употребить, их всегда сочтут достойными и одобрят". К тому же многие конкретные рекомендации Макиавелли действительно полезны для укрепления власти беспринципных и аморальных политических деятелей.

Бенито Муссолини находил в работах Макиавелли подтверждения своим идеям о сильной государственной личности, обоснова-

ние культа государства. В одном из своих строго секретных писем для членов политбюро Ленин, ссылаясь на рекомендации Макиавелли, содержащиеся в книге "Государь" (гл. VIII — "О тех, кто приобретает власть злодеяниями"), называл его умным писателем по государственным вопросам, справедливо говорившим о способах достижения известной политической цели, и, в соответствии с его рекомендацией, требовал расстрелять возможно больше представителей духовенства под предлогом голода и изъятия церковных ценностей. Произведения Макиавелли "Государь" и "Рассуждения на первую декаду Тита Ливия" внимательно изучал Сталин, сделавший ряд многозначительных пометок и подчеркиваний по тексту первого русского издания этих произведений[1].

Макиавелли, безусловно, — великий теоретик и ученый, сделавший громадный шаг к созданию идеологии и науки Нового времени, оказавший глубокое влияние на развитие политико-правовой мысли и современной политологии.

Он, несомненно, блестящий писатель, автор художественных, политических, исторических произведений, созданных на самом высоком уровне культуры времен Возрождения.

Но то и другое не обязывало его восхвалять политические подлости, коварства и жестокости, оставляя духовное наследие не только ученым-теоретикам и любителям классической литературы, но и диктаторам, вероломным политикам и убийцам. Произведения великого итальянца не проиграли бы, если бы в них не было поучений и назиданий грядущим тиранам. К сожалению, без этого не обошлось.

§ 3. Политико-правовые идеи Реформации

В XVI в. ряд стран Западной и Центральной Европы охватила *Реформация* (лат. reformatio — преобразование, перестройка) — массовое движение против католической церкви.

Начало Реформации в Германии положил профессор Виттенбергского университета доктор богословия *Мартин Лютер* (1483—1546). В процессе дискуссии с католическим духовенством Лютер и его единомышленники от первоначальных надежд на улучшение церкви перешли к ее отрицанию. В движении реформаторов все более отчетливо звучала мысль, что церковь в том виде, как она сложилась к XVI в., вообще не нужна христианам, ибо она не только мешает их общению с Богом, приписывая себе роль обязательного посредника, но и подменяет богослужение идолопоклонством, многократно осужденным и в Ветхом, и в Новом заветах. Лютер и его сторонники утверждали, что в католицизме почитание Бога

[1] См: Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 191—192; Средние века. Выпуск 58. М, 1995. С. 119—129.

подменено почитанием церкви, совершением придуманных духовенством обрядов и поклонением рукотворным предметам культа. Спасение христианина, утверждал Лютер, — не в церковных службах, обрядах, свечах, мессах, песнопениях, иконах и других чисто внешних проявлениях религиозности, а в глубокой и искренней вере в Бога. Лютер, ссылаясь на послания апостола Павла, утверждал, что "человек оправдывается одной верой". То, что относится к религии, — дело совести христианина; источник веры — Священное писание, "чистое слово Божье" (Лютер перевел Библию на немецкий язык).

В сочинении "О светской власти" (1523 г.) Лютер писал, что если бы весь мир состоял из подлинных христиан (т. е. из истинно верующих), то не было бы необходимости ни в князьях, ни в королях, ни в мече, ни в законе. Однако только меньшая часть людей ведет себя по-христиански; злых всегда больше, чем благочестивых. Поэтому Бог учредил два правления — духовное (для истинно верующих) и светское (сдерживающее злых, заставляющее их сохранять внешний мир и спокойствие).

Часто ссылаясь на слова апостолов Петра и Павла о богоустановленности власти, данной для наказания преступников, страшной не для добрых, но для злых, Лютер учил, что устами апостолов Бог велел подчиняться любой власти, без которой невозможно существование человечества: "Поскольку весь мир зол, и среди тысячи едва ли найдешь одного истинного христианина, то люди пожирали бы друг друга, и некому было бы защищать женщин и детей, накормить их и поставить на службу Богу, и мир опустел бы".

Но законы светской власти простираются не далее тела и имущества, того, что является внешним на земле. Светская власть не имеет ни права, ни силы диктовать законы душам. "Все, связанное с верой, — свободное дело, и к этому никто не может принуждаться, — писал Лютер. — ...Делом совести каждого является то, как он верит или не верит".

Реформация в Германии, как до того в Англии и в Чехии, послужила сигналом к всеобщему движению крестьянства и городских низов. В 1524 г. началось восстание крестьянства южной и средней Германии против церковных и светских феодалов; одним из вождей крестьянской войны был *Томас Мюнцер* (ок. 1490—1525). Начавшуюся Реформацию и крестьянское движение Мюнцер толковал наиболее радикальным образом; он призывал к полному социальному перевороту и установлению народной власти. По мнению Энгельса, политическая программа Мюнцера была близка к коммунизму.

Высоко оценивая деятельность и программу Мюнцера, Энгельс характеризовал неудачу с осуществлением этой программы в одном из городов Германии как трагичную и гибельную для любого

политического вождя попытку осуществить идеи, для реализации которых нет общественно-исторических условий.

Война католиков и лютеран на территории Германии завершилась Аугсбургским религиозным миром (1555 г.), согласно которому лютеранство становилось равноправной католичеству религией по принципу: "Чья страна, того и вера" (cujus regio, ejus religio). Реформация нанесла тяжелый удар католической церкви; протестантизм приняли ряд германских княжеств и городов, а также скандинавские государства. Реформация, начавшаяся в Германии, охватила ряд стран Западной и Центральной Европы.

Распространение лютеранства в его борьбе с католицизмом стало идейной предпосылкой возникновения других радикальных религиозно-политических течений Реформации. Таким течением являлся *кальвинизм. Жан Кальвин* (1509—1564) основал в Женеве новую церковь. Община верующих управлялась выборной консисторией, состоящей из пресвитеров (старейшин), проповедников и диаконов. Поначалу в кальвинизме были сильны теократические тенденции (попытки поставить консистории выше государственных органов); в конечном счете утвердилась идея независимости кальвинистской церкви от государства, право церкви судить о ряде действий государственной власти. В кальвинизме последовательно и отчетливо выражены основные положения протестантской этики, составившей, по определению известного социолога Макса Вебера, "дух капитализма". К ним относятся культ предприимчивости и трудолюбия, безусловная деловая честность, верность данному слову и заключенному соглашению, личный аскетизм, отделение домашнего хозяйства от промысла и вложение всей прибыли в дело.

В XVI—XVII вв. кальвинизм широко распространился в Швейцарии, Нидерландах, Франции, Шотландии, Польше, Англии, в североамериканских колониях.

В результате Реформации от католической церкви почти одновременно отпали несколько миллионов людей. В борьбе против протестантства развернулась *Контрреформация.* Были усилены преследования еретиков и инакомыслящих в католических странах, реорганизована инквизиция, учрежден Индекс запрещенных книг (официальный список сочинений, чтение которых карается отлучением от церкви), мирянам запрещалось читать и обсуждать Священное писание. Тридентский собор (1545—1563), определивший меры борьбы с Реформацией, подтвердил значение философских сочинений Фомы Аквинского, который вскоре был провозглашен одним из учителей церкви.

Главным орудием католической реакции стало "Общество Иисуса", основанное испанским дворянином Игнатием Лойолой, которое вскоре превратилось в монашеский орден *иезуитов* — "боевой отряд воинствующей церкви", как они были названы в папской булле об утверждении Устава ордена (1540 г.). Особенность ордена в том,

что иезуиты не обособлялись от мирской жизни. Оставаясь в обществе, они должны были делать все для укрепления авторитета католицизма и его распространения. Чтобы завоевать власть над умами, иезуиты стремились овладеть просвещением и наукой, став "орденом ученых". В ряде стран они создали широкую сеть школ, заняли ведущие позиции в области образования.

Основное правило Устава ордена иезуитов — особый обет послушания, полное самоотречение, решительный отказ от собственной воли, безусловное и беззаветное повиновение начальникам ордена. "Если церковь утверждает, что то, что нам кажется белым, есть черное, мы должны немедленно согласиться с этим! — поучал Лойола. — Подчиненный должен смотреть на старшего, как на самого Христа. ...Надо совершить грех, смертный или простой, если начальник того требует во имя господа нашего Иисуса Христа или в силу обета повиновения". Допустимость любых средств для достижения целей ордена (как их представлял себе Генерал ордена), слепое повиновение и строгая дисциплина иезуитов использовались для политических интриг с целью восстановления влияния католицизма. Иезуиты проникали в окружение монархов, склоняли их к борьбе с протестантством, устраняли неугодных советников и правителей, организовывали и оправдывали покушения на неугодных католической церкви королей.

Интриги иезуитов, их участие в убийствах монархов вызывали такое негодование, что они изгонялись из ряда стран, а их орден временами запрещался Ватиканом.

§ 4. Теория государственного суверенитета. Политическое учение Ж. Бодена

Со второй половины XVI в. во Франции разгорелись религиозные войны между католиками и гугенотами. Остановить религиозный и политический хаос могло лишь "сильное" государство. Именно такой точки зрения придерживался правовед *Жан Боден* (1530—1596), разрабатывая теорию государственного суверенитета.

Боден закончил факультет права Тулузского университета и некоторое время преподавал в нем римское право. Затем стал заниматься адвокатской практикой в Париже. С 1575 по 1580 г. — судья. В 1576 г. являлся депутатом третьего сословия в Генеральных штатах в Блуа. С 1587 г. — королевский прокурор в Лане (эту должность Боден получил по наследству от брата своей жены). Умер от чумы. Еще в молодости Боден сознательно выбрал путь практикующего юриста. Он считал, что таким образом можно послужить людям, и в то же время лучше самому понять право: "Тот, кто думает, что познал право вне юридической практики, в действительности глубоко ошибается — и уподобляется тому, кто, истяза-

ясь гимнастикой и физическими упражнениями, мнит себя равным воину, познавшему пыл сражения и утомление военной битвой". Сочетая научные занятия с практической деятельностью, Боден создал ряд произведений, которые принесли ему европейскую известность: "Метод легкого познания истории" (1566 г., публикация в Париже на латыни) и "Шесть книг о республике" (1576 г., публикация на французском языке, затем — на латыни; в течение трех лет работа выдержала 7 изданий).

Мировоззрение Бодена складывалось под сильным влиянием античного наследия. В духе Нового времени Боден строил свое учение на основе историзма и рационализма. В контексте такого мировоззрения он и создал свое учение о государстве и праве.

Боден уделяет пристальное внимание институту государства (для обозначения понятия "государство" он использует латинский термин "res publica" и его французский аналог "une Republique"). После Бога, по мнению Бодена, именно государство представляет для людей огромную ценность. Поэтому он в своих работах воздает "благодарность государству, которому, после бессмертного Бога, мы обязаны всем".

Боден осмысливает государство иначе, чем его предшественники (Аристотель, Полибий, Цицерон и др.) и современники (Макиавелли, Мор и др.). Аристотель и Цицерон ничего не говорят о верховной власти, без которой, по мнению Бодена, невозможно представить себе государство. Боден оспаривает исключительное значение такого признака государства, как "согласие в вопросах права", на котором настаивал Цицерон. Боден полагает: "Глупо утверждать, что империя турок, которая включала народы, проживающие вместе, но не подчиненные общей системе единого закона, не была государством, пока народы удерживались в одном государстве при помощи силы и власти".

Боден воспринимает *государство* как *"правовое управление семьями и тем, что у них общее суверенной властью"*. Государство понимается как правовое управление — это позволяет Бодену отличать государство от шайки разбойников, что отмечали еще Цицерон и Аврелий Августин. Основным элементом государства для Бодена является семья: "Государство не может существовать без семьи как город без домов или как дом без фундамента". Внутри семьи Боден вслед за Аристотелем различает три вида социальной власти: родительскую, супружескую, господскую. Ослабление власти главы семьи, по Бодену, приводит к деградации государства. Но важнейшим элементом государства выступает суверенная власть, под которой Боден понимает постоянную, абсолютную и неделимую власть государства: "Суверенитет — есть абсолютная и постоянная власть государства ...".

Именно Бодену принадлежит научное первенство в создании теории государственного суверенитета.

Суверенная власть государства, с точки зрения Бодена, — это всегда *постоянная* власть, которая отличается от временной власти, подобной власти диктаторов Древнего Рима.

Суверенная власть государства — это всегда *абсолютная* власть, — власть, не ограниченная никакими условиями, носитель же этой власти может ее передать другому лицу как собственник. Боден допускает лишь *три ограничения абсолютной власти:* суверен в своей деятельности связан законами Бога, законами естественными и законами человеческими, общими для всех народов. Законами Бога и естественными законами людям предписана частная собственность, поэтому суверен не может произвольно облагать налогами граждан без согласия Генеральных Штатов. Ибо, считает Боден, никто не имеет права без согласия владельца брать чужую собственность. Одним из первых мыслителей Боден критически оценил утопийское государство Т. Мора: государство, основанное на отрицании частной собственности, "было бы прямо противоположно законам Бога и природы".

Суверенная власть государства — это власть *единая, т. е. неделимая.* Она не может принадлежать одновременно монарху, аристократии и народу, ее нельзя разделить на трети. Боден — противник теории смешанной формы государства, которой в разное время придерживались Полибий, Цицерон, Мор, Макиавелли. Боден определил компетенцию суверенной власти государства через комплекс исключительных, только ей присущих прерогатив: право издавать, отменять и обнародовать законы гражданам без их согласия — это основная прерогатива суверенной власти; право войны и мира; право назначать должностных лиц и определять для них служебные обязанности; правосудие в последней инстанции для всех должностных лиц и граждан; право помилования в тех случаях, "когда сам закон не предоставляет возможности для помилования и смягчения наказания"; чеканка монет; определение мер и весов; взимание налогов и податей.

Боден обстоятельно исследует проблему форм государства. Вслед за Аристотелем Боден осмысливает проблему обусловленности форм правления государства различными факторами (климатом, почвой и др.).

Боден скептически относится к различению Аристотелем форм государства на правильные и неправильные. Боден выделяет три формы государства: демократию, аристократию и монархию, в зависимости от принадлежности власти тому или иному суверену. В демократии — все или большая часть граждан обладают суверенной властью над всеми. В аристократии — меньшая часть граждан обладает суверенной властью над всеми. Аристократия для Бодена не есть правление "лучших" в понимании Аристотеля. Боден считает, что коррупция "может появиться в любом государстве, где нобили или богатые люди сосредоточили в своих руках полити-

ческую власть, не располагая ни уважением окружающих, ни личной добродетелью, ни соответствующим образованием". В монархии — суверенная власть всегда принадлежит одному лицу, будь это король или тиран. Боден критикует Аристотеля, считавшего, что тиран — это правитель, действующий вопреки желаниям народа. Но тогда, возражает Боден, "сам Моисей, наиболее мудрый и справедливый правитель, может быть заклеймен как величайший тиран, потому что он приказывал и запрещал своему народу почти все, действуя против его воли".

Боден не только различает формы правления государства, но и оценивает эффективность каждой из них для обеспечения общественного порядка. Демократию он оценивает отрицательно, ибо "народ — это зверь многоголовый и лишенный рассудка, он с трудом делает что-либо хорошее. Доверять ему решение политических дел — это все равно, что спрашивать совета у безумного". Недостаток аристократии — неустойчивость, которая обусловлена коллегиальным способом принятия решений. Общим недостатком демократии и аристократии является то, что "в демократическом или аристократическом государстве голоса подсчитываются, но не взвешиваются на весах добродетели".

Для Бодена лучшей формой государства для преодоления политического и религиозного кризиса является монархия, поскольку она прямо отвечает природе суверенной власти, ее единству и Неделимости. Он приводит много доводов в пользу монархии, используя рассуждения по аналогии. Боден повсюду находит торжество единовластного начала: Бога, Солнца, отца и др. Боден — сторонник наследственной, а не выборной монархии, потому что выборная монархия предполагает междуцарствие, а государство в это время "подобно кораблю без капитана, мечется по волнам мятежей, и часто тонет". Боден считает, что идеальной формой государства для Франции XVI в. является королевская монархия — государство, в котором подданные, пользуясь личной свободой и собственностью, подчиняются законам монарха, а монарх — законам божеским и естественным. Боден писал, что монархия может превратиться в тиранию, если монарх начинает нарушать естественные законы, рассматривая собственность своих граждан как свою собственную и относясь к гражданам, как к рабам. Боден признает право народа на убийство тирана, если тот захватил власть насилием. Но он не признает такое право, если монарх, занимая свой пост на основе действующего закона о престолонаследии, ведет себя как тиран. Боден уповает только на Божественный суд: "Считается незаконным для частного лица не только попытка убить своего законного государя, но даже и восставать против него без особого и недвусмысленного повеления Господа".

Боден занимался поиском факторов, определяющих стабильность формы государства. Боден считал, что стабильность формы

государства подрывают: крайне неравномерное распределение богатства (поэтому необходимы законы против ростовщичества и законы о наследовании имущества) и отсутствие свободы вероисповедания (поэтому необходимы законы, допускающие веротерпимость). В противовес Аристотелю Боден критически оценивал институт рабства, выступая за его постепенную отмену.

Боден придерживался концепции *универсального права,* которое нельзя вывести, изучая законодательство только одного государства, будь то даже римское государство. Напротив, необходимо провести сравнительный анализ законодательств древних народов (персов, евреев, греков, египтян, римлян и др.) и дополнить его знанием современных правовых систем (французской, турецкой и др.). Боден обосновывает свою точку зрения ссылкой на Платона: "Пусть бы они почитали Платона, который полагал, что другого способа утвердить закон или наладить государственное управление не существует, мудрый человек соберет вместе законы всех или наиболее известных государств и, сравнив, из них выделит лучшую форму". Однако Боден признает и специфику законов в зависимости от формы государства: "Законы необходимы и при монархии, и при народных формах правления, и при аристократических (законы являются столь же разнообразными, как и формы правления)".

Боден различает законы и в зависимости от их творца. Он выделяет: законы, установленные Богом; законы, установленные природой; законы, установленные суверенной властью; законы, установленные народами; законы, установленные общим соглашением, в котором берет начало суверенная власть (для монархии — это закон престолонаследия, подобный Салическому Закону (Lex Salica)).

Основная научная заслуга Бодена — это теория государственного суверенитета. Эта теория сформировалась в эпоху становления европейских абсолютных монархий. Теория государственного суверенитета оказалась очень продуктивной: некоторые известные мыслители стали ее приверженцами, другие — противниками. В XVII в. понимание Боденом суверенитета как *абсолютной* власти государства было воспринято английским философом Т. Гоббсом.

Созданная Боденом теория государственного суверенитета до сих пор остается важным компонентом современной науки о государстве и руководством для принятия политических решений.

§ 5. Политико-правовые идеи раннего коммунизма. "Утопия" Т. Мора. "Город Солнца" Т. Кампанеллы

Возрождение античного наследия повысило интерес к книге Платона "Государство". Развитие идей Платона об общности иму-

ществ привело к появлению произведений, заложивших основы коммунизма[1] Нового времени. Существенным новшеством теорий раннего коммунизма было умозрительное распространение общности имуществ на всех граждан (а не только на философов и воинов, как у Платона), а также обоснование демократических учреждений в государствах, базирующихся на общественной собственности.

В 1516 г. была опубликована "Весьма полезная, а также и занимательная, поистине золотая книжечка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия мужа известнейшего и красноречивейшего Томаса Мора, гражданина и шерифа славного города Лондона". Англичанин *Томас Мор* (1478—1535), правовед по образованию, прославился как блестящий адвокат, был избран в парламент, затем занимал должность судьи, помощника шерифа г. Лондона и другие должности. "Утопия" создана во время поездки во Фландрию в составе посольства.

Сочинение написано в форме диалога: мореплаватель рассказывает автору и другим лицам о различных народах и странах, в том числе об острове Утопия.

В первой части сочинения Мор дал резкую критику огораживания и кровавого законодательства современной ему Англии. Порицая жестокость многочисленных законов, направленных против краж и бродяжничества, Мор остро ставит вопрос о причинах преступности в современном ему обществе. Основная причина всех вообще пороков и бедствий, считал Мор, — частная собственность и обусловленные ею противоречия интересов личности и общества, богатых и бедных, праздности и изнурительного труда, роскоши и нищеты. Частная собственность и деньги порождают преступления, которые "подвергаются ежедневной каре, но не обузданию", общество само "создает воров и одновременно их карает".

Взгляд на собственность как основу общества позволил Мору сделать ряд новых выводов о сущности государства и права. "При неоднократном и внимательном созерцании всех процветающих ныне государств, — писал Мор, — я могу клятвенно утверждать, что они представляются не чем иным, как неким заговором богачей, ратующих под именем и вывеской государства о своих личных выгодах". Богачи используют государство, "во-первых, для того, чтобы удержать без страха потери то, что стяжали разными мошенническими

[1] До начала XIX в. частной собственности противопоставлялась "общность имуществ" (omnia sunt communia — все должно быть общим). Исходя из терминологии того времени, а также принципов организации труда, распределения, быта в проектах Мора, Кампанеллы и их последователей в XVI—XVIII вв. их идеалы по традиционной классификации являлись коммунистическими. Отличные от них идеалы социализма, как указывал Ф. Энгельс, возникли в начале XIX в. (см. гл. 19).

хитростями, а затем для того, чтобы откупить себе за возможно дешевую плату работу и труд всех бедняков и эксплуатировать их, как вьючный скот. Раз богачи постановили от имени государства, значит, также и от имени бедных, соблюдать эти ухищрения, они становятся уже законами".

Во второй части книги описываются учреждения и нравы жителей острова Утопия, находящегося в Новом Свете, где-то в южном полушарии ("утопия" по-гречески — "место, которого нет"). В Утопии существуют общность имуществ и всеобщая обязательность труда; это коренным образом отличает общественный и политический строй утопийцев от порядков всех других государств.

Утопия — своеобразная федерация 54 городов. Утопийский сенат (по три представителя от каждого города) обсуждает общие дела острова — перераспределение продуктов, рабочей силы, прием иностранных посольств и др.

Устройство и управление каждого из городов одинаковы. В городе 6000 семей; в семье — от 10 до 16 взрослых. Каждая семья занимается определенным ремеслом (разрешен переход из одной семьи в другую). Для работы в прилегающей к городу сельской местности образуются "деревенские семьи" (от 40 взрослых), в которых житель города обязан проработать не менее двух лет (поощряются горожане, остающиеся в деревенской семье сверх этого срока).

Должностные лица в Утопии выборные. Каждые 30 семей избирают на год филарха (сифогранта); во главе 10 филархов стоит протофиларх (транибор). Протофилархи избираются из числа ученых. Они образуют городской сенат, возглавляемый князем. Князь (принцепс) избирается филархами города из кандидатов, предложенных народом. Должность князя несменяема, если он не заподозрен в стремлении к тирании. Наиболее важные дела города решают народные собрания; они же избирают большую часть должностных лиц и заслушивают их отчеты.

При описании государственных учреждений Утопии Мор во многом следовал античным Образцам (государство-город, смешанная республика и др.). Органы власти Утопии осуществляют общее руководство народным хозяйством и образованием. Именно поэтому должностные лица избираются из среды ученых (траниборы — члены городских сенатов); по той же причине создаются специальные учреждения для координации производства и потребления в масштабах страны (общеутопийский сенат).

Новы и оригинальны рассуждения Мора о праве в Утопии. Поскольку в Утопии нет частной собственности, споры между утопийцами редки и преступления немногочисленны; поэтому утопийцы не нуждаются в обширном и сложном законодательстве. "У утопийцев законоведом является всякий. Ведь... у них законов мало, и, кроме того, они признают всякий закон тем более справедливым, чем проще его толкование".

Очень своеобразно для своего времени Мор решает проблему наказания. Протестуя против применения смертной казни за кражу, Мор противопоставлял жестокому законодательству современной ему Англии законы живущего где-то на востоке народа, по которым преступников не казнят, а присуждают к общественным работам. Аналогичное законодательство существует в Утопии; утопийцы, совершившие тяжкое преступление, обращаются в "рабство".

Рабство, о котором идет речь в "Утопии", — совсем не то рабство, которое было известно Античному миру, — оно не пожизненно (князь или народ могут смягчить или прекратить рабство раскаявшихся и исправившихся преступников) и не наследственно. "По мнению утопийцев, оно является достаточно суровым для преступников и более выгодным для государства, чем спешить убить виновных и немедленно устранить их. Труд этих лиц приносит более пользы, чем их казнь, а, с другой стороны, пример их отпугивает на более продолжительное время других от совершения подобного позорного деяния". Рабами становятся также военнопленные, взятые с оружием в руках, и осужденные на казнь преступники, купленные в других странах. Рабы закованы в золотые цепи (чтобы воспитать общественное презрение к драгоценным металлам) и выполняют неприятные работы (убой и свежевание скота и т. п.). Однако рядом с ними трудятся свободные утопийцы, добровольно выполняющие грязные работы: "Чем более они несут рабский труд, тем больший почет получают от остальных". Основная мысль Мора сводится к тому, что принудительные работы — более гуманная мера наказания, чем широко распространенная в его время смертная казнь.

К войнам Мор относился отрицательно. Политике феодальных монархов, помышлявших в основном о завоеваниях и военной славе, он противопоставлял миролюбие утопийцев. "Утопийцы сильно гнушаются войною, как деянием воистину зверским... вопреки обычаю почти у всех народов, они ничего не считают в такой степени бесславным, как славу, добытую войной".

Основным препятствием на пути учреждения нового строя Т. Мор считал жадность и гордость богачей. Он рассчитывал на разум (рационалистическое обоснование преимуществ общественной собственности, всеобщего равенства и общего труда) и случай (в сочинении Мора — философ Утоп, основавший новое государство и учредивший его законы).

Другие произведения Т. Мора не столь значительны, как "Утопия". Вскоре после опубликования этой книги английский король Генрих VIII приблизил к себе Мора, назначая его на высокие государственные должности вплоть до высшей — лорда-канцлера. Разрыв Генриха VIII с римским папой явился одной из причин отставки Мора, отрицательно относившегося к Реформации. Мор был каз-

нен по обвинению в государственной измене, за отказ присягнуть королю как главе церкви. Поскольку Мор пострадал за веру, католическая церковь канонизировала (1886 г.) автора "Утопии".

Последующие теоретики раннего коммунизма испытали на себе сильное влияние "Утопии", в том числе и новых идей о государстве и праве.

Эти идеи получили развитие в произведениях *Томмазо (Джиана Доменико) Кампанеллы* (1568—1639). Доминиканский монах Кампанелла был заключен в тюрьму за участие в подготовке восстания против испанского ига в Калабрии (южная Италия). В тюрьмах, где он провел около 27 лет, Кампанелла написал, в числе других произведений, "Город Солнца" (издано в 1623 г.).

При описании общественного строя Города Солнца Кампанелла во многом следует "Утопии" Томаса Мора. Город находится где-то на острове около экватора. Он основан народом, решившим "вести философский образ жизни общиной". Здесь нет частной собственности, все трудятся в соответствии со своими природными склонностями, труд почетен. Воспитание и обучение связаны с производительным трудом, организуются и регулируются государством.

Мысли Кампанеллы о наилучшем общественном строе отличаются от взглядов Мора тем, что Кампанелла, подобно Платону, пытался распространить принцип общности на брачно-семейные отношения; соответственно этому производственной ячейкой в Городе Солнца является не семья, а мастерская или бригада. Всячески подчеркивая вслед за Мором почетность труда, Кампанелла осуждает рабство; поэтому преступников в Городе Солнца не присуждают к общественным работам. Вместе с тем в описании порядков Города Солнца значительно резче, чем в "Утопии", сказались казарменность и аскетизм, навеянные идеями Платона. Вся жизнь соляриев (жителей Города Солнца) тщательно регламентирована. Они носят одинаковую одежду, получают одинаковую пищу (только в общественных столовых), военным строем отправляются работать, питаться, отдыхать, развлекаться.

Кампанелла полагал, что в обществе, основанном на общей собственности, сохранится государство. Однако государство, им описанное, отличалось от всего, что было известно истории политической мысли и государственных учреждений.

Ученые и лица, сведущие в какой-либо отрасли знания или искусства, образуют централизованную иерархию должностных лиц. Во главе Города стоит верховный правитель — Солнце (Метафизик) — всесторонне образованный человек, сведущий во всех науках, искусствах, ремеслах. Соответственно трем главным атрибутам бытия (мощь, мудрость, любовь) ему помогают три соправителя: Пон (Сила — ведает военным делом), Син (Мудрость — руководит развитием наук), Мор (Любовь — управляет воспитанием,

деторождением, сельским хозяйством, производством продуктов питания, одежды и др.).

Коллегии высших должностных лиц подчинены лица, ведающие узкими специальностями (таковы, в частности, Агроном, Скотовод, Воспитатель, Экономист, Перспективист, Геометр, Поэт, Астроном). Имеются начальники отрядов, главные мастера; существуют и такие должности, как Правосудие (уголовное и гражданское), Мужество, Великодушие, Усердие, Бодрость и т. д.

В Городе Солнца дважды в лунный месяц созывается общее собрание всех соляриев, достигших 20-летнего возраста. На Большом Совете, как называется это собрание, каждому предлагается высказаться о том, какие есть в государстве недочеты. На Большом Совете обсуждаются все важные вопросы жизни государства.

Весьма оригинальны мысли Кампанеллы о способах сочетания демократии и правления ученых-специалистов. Кандидатуры на тот или иной пост предлагаются воспитателями, старшими мастерами, начальниками отрядов и другими должностными лицами, знающими, кто из соляриев к какой должности более пригоден; в Большом Совете каждый может высказаться за избрание или против него; решение о назначении на должность выносится коллегией должностных лиц (четыре главных правителя, руководители соответствующих наук или ремесел, начальники отрядов).

Большому Совету принадлежит право поддержать или, наоборот, предотвратить назначение какого-либо лица; еще обширнее права Совета в контроле, критике и смене должностных лиц — здесь ему принадлежит решающее слово.

Должностным лицам помогают советом так называемые жрецы, которые определяют дни посева и жатвы, ведут летопись, занимаются научными изысканиями (в том числе модной тогда астрологией, которую Кампанелла в духе времени считал важной наукой).

В Городе Солнца существуют право, правосудие, наказания. Законы немногочисленны, кратки и ясны. Текст законов вырезан на колоннах у дверей храма, где осуществляется правосудие. Солярии спорят друг с другом почти исключительно по вопросам чести. Процесс гласный, устный, быстрый. Для уличения необходимо пять свидетелей (это определяется тем, что солярии всегда ходят и работают отрядами). Пытка и судебные поединки, свойственные феодальному процессу, не допускаются. Наказания воздаются по справедливости и соответственно проступку.

Кампанелла порицал аморализм политиков и тиранов, придумавших понятие "государственная необходимость", которое сводится, как он писал, к выгодному только им правилу — "для сохранения и приобретения власти можно преступить любой закон". Кампанелла с горечью писал: "Государи почитают Макиавелли за Евангелие. Ведь никто не верит ни в Библию, ни в Коран, ни в Евангелие, а все ученые и государи суть политики — макиавеллисты".

§ 6. Заключение

В XVI веке обозначились правовые и политические основы гражданского общества. Во-первых, утверждалась идея природного, морального, правового, религиозного равенства людей, идея, лежащая в основе и новых политико-правовых концепций, и массовых религиозно-политических движений. Во-вторых, после почти полуторатысячелетнего перерыва государство рассматривалось как общественное явление, не только самостоятельное по отношению к религии и церкви, но и даже имеющее превосходство над ними.

Новая политико-правовая идеология основывалась на рационалистической методологии и изучении государственно-правовой практики. За главную предпосылку, обусловливающую необходимость и деятельность государства, бралась "природа человека", его склонности и интересы. Государство и право логически выводились из этой посылки, рассматривались в связи с интересами людей, их отношениями, историей и природной средой. Эти методологические положения были подчинены задаче обоснования антифеодальной программы, ряда общечеловеческих ценностей. Такова идея личности, освобожденной от феодальных оков и наделенной рядом прав и свобод. Концепция естественного права и прав человека сложилась на последующих этапах развития политико-правовой идеологии, но ее теоретические основы заложены в трудах мыслителей XVI в.

Многие программные идеи XVI в. получили развитие в буржуазной политико-правовой идеологии последующих веков. Таковы идеи незыблемости частной собственности и договорных отношений, свободы промыслов и торговли. Но в том же веке стали складываться теории, отрицавшие не только феодально-сословное общество, но и любой строй, основанный на частной собственности и имущественном неравенстве. Взгляд на платоновскую общность имуществ как на основу рационально организованного общества с самого начала был коррективом к буржуазному образу гражданского общества, содержал идею его социализации.

ГЛАВА 9

Политические и правовые учения в Голландии и Англии в период ранних антифеодальных революций

§ 1. Введение

В XVII веке в Западной Европе началось революционное низвержение сословно-феодального строя. От начала революции в Англии исчисляется Новое время — период истории, сменивший Средневековье.

Идеологическим знаменем антифеодальных движений в Голландии, Англии и в других странах было протестантство. На основе кальвинизма сформировался особый тип личности — носитель новой, протестантской этики, предписывающей личный аскетизм, трудолюбие и деловую честность. Сосредоточившись в городах, труженики-кальвинисты, объединенные религией, общностью интересов и деловыми связями, стремились освободиться от гнета и посягательств на их жизнь и свободу католической церкви и дворянско-монархических государств.

Первой страной, успешно осуществившей революцию, была Голландия (Нидерланды, Республика Соединенных провинций), выдержавшая многолетнюю (1565—1609 гг.) освободительную войну против феодальной Испании, пытавшейся мечом и огнем искоренить распространившийся в Нидерландах кальвинизм. Вторая революция произошла в Англии ("Великий мятеж" 1640—1649 гг. и "Славная революция" 1688—1689 гг.). Их концептуальным выражением и итогом стали теории естественного права и общественного договора, основанные на рационализме.

Рационализм, т. е. оценка общественных отношений с позиций "здравого разума", применение к ним правил логики (типа: если все люди равны по природе, в чем смысл и оправдание сословных привилегий?) были могучим орудием критики феодальных отношений, несправедливость которых становилась очевидной, когда к ним прилагалась мерка природного равенства людей.

Теория естественного права явилась классическим воплощением нового мировоззрения. Эта теория стала складываться в XVII в. и сразу же получила широкое распространение. Ее идейные истоки

восходят к трудам мыслителей эпохи Возрождения, особенно к их попыткам построить политико-правовую теорию на исследовании природы и страстей человека.

§ 2. Теория естественного права. Учение Г. Гроция о праве и государстве

Первым крупным теоретиком школы естественного права был нидерландский ученый *Гуго Гроций* (1583—1645).

Нидерланды[1] XVII в. представляли собой наиболее развитую страну того времени. В результате успешной борьбы против гнета испанского короля и феодалов Нидерланды добились независимости и создания республики. Между группами горожан и дворянства Нидерландов шла борьба за власть, нередко в форме столкновений кальвинистских сект. Приняв участие в этой борьбе, Гроций был осужден сторонниками враждебной группировки и вынужден эмигрировать во Францию. Там он написал знаменитый трактат "О праве войны и мира. Три книги" (1625 г.).

Цель трактата — решение актуальных проблем международного права. Разбор теоретических проблем войны и мира потребовал решения более общих вопросов о праве, справедливости, их источниках, формах существования, методах изучения. В результате Гроцием была разработана политико-правовая доктрина, основанная на новой методологии, содержащая оригинальные решения ряда проблем общей теории права и государства, а также некоторые радикальные для того времени программные положения.

Исходный пункт учения Гроция — природа человека, социальные качества людей. Гроций различает право естественное и право волеустановленное.

Источником естественного права является человеческий разум, в котором заложено стремление к спокойному общению человека с другими людьми. На этой основе Гроций определяет предписания естественного права (требования разума), к которым относит "как воздержание от чужого имущества, так и возвращение полученной чужой вещи и возмещение извлеченной из нее выгоды, обязанность соблюдения обещаний, возмещение ущерба, причиненного по нашей вине, а также воздаяние людям заслуженного наказания".

Волеустановленное право (оно делится на человеческое и божественное) должно соответствовать предписаниям естественного права.

[1] Нидерланды — Соединенные провинции — объединяли семь провинций и несколько областей; это государство нередко называли просто "Голландия" по имени наиболее многолюдной и богатой провинции.

Противопоставление Гроцием требований естественного права нормам права волеустановленного, т. е. существовавшим в большинстве стран феодальным правовым институтам, явилось орудием критики феодального права и феодального строя в целом. Сам Гроций еще не делал из теории естественного права радикальных выводов; но теоретические основы для таких выводов заложены были Гроцием.

Согласно Гроцию некогда существовало "естественное состояние", когда не было ни государства, ни частной собственности. Развитие человечества, утрата им первоначальной простоты, стремление людей к общению, их способность руководствоваться разумом побудили их заключить договор о создании государства.

Теория договорного происхождения государства резко противостояла феодальным концепциям богоустановленности власти. "Первоначально люди объединились в государство не по божественному повелению, — писал Гроций, — но добровольно, убедившись на опыте в бессилии отдельных рассеянных семейств против насилия, откуда ведет свое происхождение гражданская власть".

Идея договорного происхождения государства высказывалась в истории политико-правовой мысли задолго до Гроция; в практике Средних веков договоры между феодалами, между феодалами и городами были формой, источником права, в том числе и публичного права. Но только у Гроция договор о создании государства рассматривается как исходное понятие теории государства, как основа самого государства, длящихся отношений власти и подчинения. Начиная с Греция почти все теоретические построения XVII—XVIII вв., объясняющие сущность, причины, способы создания государства, исходили из этой посылки.

Государство Гроций определял как "совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы". Признаком государства является верховная власть, к атрибутам которой Гроций, подобно Бодену, относил издание законов (в области как религиозной, так и светской), правосудие, назначение должностных лиц и руководство их деятельностью, взимание налогов, вопросы войны и мира, заключение международных договоров.

Первостепенное внимание к проблемам международного права требовало специального исследования вопроса о носителе верховной власти, а тем самым о формах правления. Гроций писал, что каждая существующая форма правления имеет своим источником общественный договор, поэтому носителем суверенитета являются лицо, или группа лиц, или собрание либо сочетание лиц и собраний, обладающие атрибутами верховной власти.

Носители верховной власти представляют государство не только в международных связях, но и в отношениях с собственным народом. При создании государства народ мог избрать любую фор-

му правления; но, избрав ее, народ должен повиноваться правителям и не может без их согласия изменить форму правления, ибо договоры в соответствии с естественным правом должны исполняться. Поэтому Гроций считал правомерной любую существующую форму правления и отрицал право подданных сопротивляться хотя бы и несправедливым предписаниям власти.

Однако в эту концепцию Гроций вносит ряд существенных коррективов. Во-первых, народ может изменить образ правления, если такое право (явно или неявно) оставлено за ним общественным договором либо если договор расторгнут правителями государства. Во-вторых, что более существенно для доктрины, при особых обстоятельствах право народа преобразовать государство вытекает из существа общественного договора. Поскольку при заключении общественного договора люди вряд ли возложили на себя "суровую обязанность при всех обстоятельствах предпочесть смерть необходимости вооруженного сопротивления насилию начальствующих лиц", подданные вправе считать общественный договор расторгнутым в случае "крайней необходимости", "большой и явной опасности", грозящей подданным со стороны правителей государства. К таким случаям относится тот, когда "царь, проникнутый чисто враждебным духом, замышляет гибель всего народа". В частности, замечал Гроций, явно имея в виду борьбу Нидерландов против гнета феодальной Испании, правомерно сопротивление монарху, если "ради благополучия одного народа он задумает гибель другого, чтобы устроить там колонии".

Гроций осуждал агрессивные, захватнические войны, считал, что их зачинщики должны нести ответственность. Если же война началась, то она должна вестись ради заключения мира и подчиняться принципам естественного права. Одним из принципов международного права Гроций считал незыблемость договоров между государствами.

Книга Гроция уже в 1627 г. по распоряжению папы была внесена в Индекс запрещенных книг; тем не менее за 30 последующих лет вышло более 40 ее различных изданий. Разработанная Гроцием теория естественного права и идея общественного договора сразу же приобрели интернациональный характер; после Гроция крупнейшим их теоретиком был англичанин Т. Гоббс (см. § 3), делавший, однако, из концепции общественного договора выводы в защиту абсолютизма. С этими выводами резко полемизировал нидерландский философ Спиноза (см. § 5).

§ 3. Учение Т. Гоббса о государстве и праве

В 1640 г. в Англии началась революция в защиту прав парламента, против ряда феодальных пережитков и своеволия короля.

Среди защитников королевской власти был английский философ, теоретик естественного права *Томас Гоббс* (1588—1679). В начале революции он написал трактат в защиту королевской власти и был вынужден эмигрировать. В Париже Гоббс продолжил разработку своей философской системы; там же была издана его книга с осуждением революции и гражданской войны. После окончания гражданской войны Гоббс опубликовал в Лондоне свое основное произведение — "Левиафан, или материя, форма и власть государства" (1651 г.).

Гоббс строил свое учение на изучении природы и страстей человека. Мнение Гоббса об этих страстях и природе крайне пессимистично: людям присущи соперничество (стремление к наживе), недоверие (стремление к безопасности), любовь к славе (честолюбие). Эти страсти делают людей врагами: "Человек человеку — волк" (homo homini lupus est). Поэтому в естественном состоянии, где нет власти, державшей людей в страхе, они находятся в "состоянии войны всех против всех" (bellum omnia contra omnes).

Пагубность "состояния войны всех против всех" понуждает людей искать путь к прекращению естественного состояния; этот путь указывают естественные законы, предписания разума (по Гоббсу, естественное право — свобода делать все для самосохранения; естественный закон — запрет делать то, что пагубно для жизни).

Естественные законы гласят, что следует искать мира; в этих целях нужно взаимно отказаться от права на все; "люди должны выполнять заключенные ими соглашения".

Отказываясь от естественных прав (т. е. свободы делать все для самосохранения), люди переносят их на государство, сущность которого Гоббс определял как "единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как оно сочтет необходимым для их мира и общей защиты".

Государство — это великий Левиафан (библейское чудовище), искусственный человек или земной бог; верховная власть — душа государства, судьи и чиновники — суставы, советники — память; законы — разум и воля, искусственные цепи, прикрепленные одним концом к устам суверена, другим — к ушам подданных; награды и наказания — нервы; благосостояние граждан — сила, безопасность народа — занятие, гражданский мир — здоровье, смута — болезнь, гражданская война — смерть.

Власть суверена абсолютна: ему принадлежат право издания законов, контроль за их соблюдением, установление налогов, назначение чиновников и судей; даже мысли подданных подчинены суверену — правитель государства определяет, какая религия или секта истинна, а какая нет.

В период революции и гражданской войны Гоббс осуждал смуты, мятежи, попытки парламента ограничить власть короля. Однако концепция Гоббса не пользовалась популярностью у сторонников короля. Дело не только в методологии учения Гоббса, решительно противостоявшего теологической идеологии. Не менее важно, что консервативная политическая программа в концепции Гоббса соединялась с обоснованием и защитой прогрессивных для того времени принципов частного права.

То, что Гоббс писал об абсолютности государственной власти, относилось более всего к области публичного, политического права. Обеспечение мира и безопасности требует, по Гоббсу, возложения на подданных в области политических отношений одних лишь обязанностей, предоставления суверену — только прав. Однако же в области частноправовых отношений подданным должны предоставляться широкая правовая инициатива, система прав, свобод и их гарантий[1]. Гоббс — отнюдь не сторонник феодально-сословного деления общества на привилегированных и непривилегированных. В отношениях между подданными суверен должен обеспечить равную для всех справедливость ("принцип которой гласит, что нельзя отнимать ни у кого того, что ему принадлежит"), незыблемость договоров, беспристрастную защиту для каждого в суде, определить равномерные налоги. Одна из задач государственной власти — обеспечение той собственности, "которую люди приобрели путем взаимных договоров взамен отказа от универсального права". Частная собственность, по Гоббсу, является условием общежития, "необходимым средством к миру". Собственность, не забывает добавить Гоббс, не гарантирована от посягательств на нее со стороны суверена, но это относится более всего к установлению налогов, которые должны взиматься с подданных без каких-либо исключений и привилегий.

В трудах Гоббса содержится понимание свободы как права делать все то, что не запрещено законом. "Там, где суверен не предписал никаких правил, подданный свободен делать или не делать согласно своему собственному усмотрению". Цель законов не в том, чтобы удержать от всяких действий, а в том, чтобы дать им правильное направление. Законы подобны изгородям по краям дороги, поэтому лишний закон вреден и не нужен. Все, что не запрещено и не предписано законом, предоставлено усмотрению подданных: таковы "свобода покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбирать свое местопребывание, свою пищу, свой образ жизни, наставлять своих детей по своему усмотрению и

[1] Исключая право критики действий суверена и свободу совести (для подданных обязательна государственная религия).

т. д.". Рассуждая об отношениях подданных между собой, Гоббс обосновывал ряд конкретных требований в области права: равный для всех суд присяжных, гарантии права на защиту, соразмерность наказания преступлению и др.

В концепции Гоббса нет оправдания тоталитаризма: "Граждане пользуются тем большей свободой, чем больше дел законы оставляют на их усмотрение..., — писал Гоббс. — Граждане цепенеют, если не делают ничего без прямого предписания закона... Законы установлены не для прекращения, а для направления человеческих действий, подобно тому как природа поставила берега не для задержания течения реки, а для того, чтобы направлять его".

По существу Гоббс обосновывал принципы гражданского общества, защищенного авторитарной властью. Особенность учения Гоббса в том, что гарантией правопорядка и законности он считал неограниченную власть короля, с осуждением отнесся к гражданской войне, усмотрев в ней возрождение пагубного состояния "войны всех против всех". Поскольку же такая война, по его теории, вытекала из всеобщей враждебности индивидов, Гоббс и выступал в защиту королевского абсолютизма.

Важно отметить, что, по Гоббсу, цель государства (безопасность индивидов) достижима не только при абсолютной монархии. "Там, где известная форма правления уже установилась, — писал он, — не приходится рассуждать о том, какая из трех форм правления является наилучшей, а всегда следует предпочитать, поддерживать и считать наилучшей существующую". Не случайно эволюция взглядов Гоббса завершилась признанием новой власти (протекторат Кромвеля), установившейся в Англии в результате свержения монархии. Если государство распалось, заявлял Гоббс, право свергнутого монарха остается, но обязанности подданных уничтожаются; они вправе искать себе любого защитника. Это положение Гоббс сформулировал в виде одного из естественных законов и адресовал солдатам армии свергнутого короля: "Солдат может искать своей защиты там, где он больше всего надеется получить ее, и может законным образом отдать себя в подданство новому господину".

Вернувшись в Англию в 1651 г., Гоббс был с уважением принят Кромвелем, поручившим ему участие в реорганизации университетского образования. После реставрации Стюартов вернувшиеся в Англию эмигранты попрекали Гоббса его примирением с властью Кромвеля и обвиняли в атеизме. После смерти Гоббса "Левиафан" был публично сожжен по решению Оксфордского университета. Задолго до этого католическая церковь включила произведения Гоббса в "Список запрещенных книг".

§ 4. Основные направления политической и правовой идеологии в период Английской революции и гражданской войны

Для идеологии различных политических группировок, выступавших в годы революции (1640—1649 гг.), характерно использование религиозных форм. Идеологическим знаменем революционных сил являлся кальвинизм в его различных разновидностях. Одним из требований революции была "чистка" англиканской церкви от остатков католицизма; поэтому противники короля назывались *пуританами* (от английского pure или от латинского purus — чистый). Наряду с религиозными доводами идеологи революции использовали положения теории естественного права, ссылались на прирожденные права англичан; широкое распространение получила также идея договорного происхождения государственной власти.

Ведущей партией революций были *индепенденты* (independent — независимый). Политико-правовые взгляды индепендентов выражены в памфлетах великого английского поэта *Джона Мильтона* (1608—1674). Мильтон защищал свободу совести и равноправие всех религий, кроме католической. Опровергая доводы идеологов абсолютизма в защиту прав короля, Мильтон писал, что государство создано по велению Бога общественным соглашением народа, который в силу прирожденной свободы людей имеет право управлять собой и создать тот образ правления, какой ему угодно. Для защиты общего блага народ назначил правителей, королей и сановников, над которыми поставил законы. Если короли говорят, что их власть от Бога, то от Бога же и свобода народа, власть которого первична и основана на прирожденных правах. Король же, правящий тиранически, — нарушитель договора и законов. Когда тирана судят вместо того, чтобы просто убить, — это проявление кротости и милосердия народа. Такими доводами Мильтон оправдывал революцию и казнь короля.

В целом индепенденты не были сторонниками широкой демократии; поначалу они стремились утвердить в Англии конституционную монархию, затем (после 1649 г.) — республику с цензовым избирательным правом. В выступлениях "грандов" (так называли высших офицеров, сторонников Кромвеля), практических политиков и руководителей этой группировки, содержится характерная аргументация против демократических программ. Наиболее ясно и конкретно позицию индепендентов выразил в дискуссии с левеллерами (см. ниже) зять Кромвеля генерал-комиссар *Генри Айртон*

(1611—1651). "Все главное, о чем я говорю, сводится к необходимости считаться с собственностью. Ведь она является важнейшей основой всего королевства, и если вы, — обращался он к левеллерам, — уничтожите ее, вы уничтожите все".

Айртон оспаривал теорию естественного права, доводами которой, как он считал, невозможно обосновать собственность; по естественному праву каждый нуждающийся может посягнуть на чужое имущество. Основа собственности — не естественное, а именно гражданское право, источником которого является договор. "Ни закон Бога, ни закон природы не дают мне собственности, — пояснял Айртон. — Собственность есть установление человеческой конституции". Коль скоро собственность установлена государством, государство должно быть устроено так, чтобы собственность надежно охранялась. Гарантия собственности в том, чтобы во власти участвовали те, "кто владеет постоянным интересом в стране", т. е. у кого находится земля, кто состоит в корпорациях, держит в руках всю торговлю. Только при этом условии "свобода может быть дана, а собственность не будет разрушена".

Исходя из этого Айртон возражал в 1648 г. против требования заменить монархию республикой; любая попытка пересмотра конституции, особенно ее демократизация, рассматривалась как возможное посягательство на существующее распределение собственности.

Против компромиссной позиции индепендентов, за республику и демократическую конституцию Англии выступили *левеллеры* (leveller — уравнитель). Группа идеологов, получившая это название, сложилась в конце первой гражданской войны; ее опорой являлись солдаты армии, требовавшие продолжения революции, демократизации государства, обеспечения прав и свобод народа.

Одним из идейных лидеров левеллеров был *Джон Лилъберн* (1613, 1614 или 1618—1657). В многочисленных памфлетах, петициях, проектах и письмах он ссылался на "Божье слово", разум и естественное право.

Прирожденными правами Лильберн и его единомышленники считали свободы слова, совести, печати, петиций, торговли, свободу от военной службы, равенство перед законом и судом. Все люди "по природе равны и одинаковы по силе, званию, власти и величию". Левеллеры резко выступали против сословных различий и привилегий[1]. К числу естественных прав они относили частную собственность.

[1] После реставрации один из левеллеров (Ричард Рэмбольд) был казнен за свое знаменитое заявление, что он не верит, будто Бог создал большую часть человеческого рода с седлом на спине и уздой в зубах, а меньшую — в сапогах со шпорами, чтобы ездить на первой.

Первостепенное значение левеллеры придавали проблемам демократизации государственного строя Англии. Государство, писал Лильберн, создано взаимным соглашением людей "для доброй пользы и блага каждого". Отсюда проистекает неотчуждаемое право народа организовать государство таким образом, чтобы это благо было обеспечено. Левеллеры требовали ликвидации королевской власти, палаты лордов, резко критиковали противостоявшие народу органы власти. Ими разработаны проекты "Народного соглашения" — республиканской конституции Англии.

К основным требованиям левеллеров в области политической относились: народное представительство, избираемое на один или два года; предоставление избирательных прав всем англичанам с 21 года (кроме бывших активных сторонников короля); закрепление прирожденного права англичан избирать шерифов, судей и других должностных лиц; совершенствование избирательной системы (равная, пропорциональная система выборов). Порицая всевластие "Долгого парламента", Лильберн утверждал, что неразумно, несправедливо и губительно для народа, чтобы законодатели были одновременно и исполнителями законов. Левеллеры утверждали, что при соединении в одних руках власти принимать законы, исполнять их и осуществлять суд неизбежны возрождение привилегий, нарушения законности, узурпация власти.

При обсуждении проектов "Народного соглашения" возникла острая дискуссия о соотношении демократии и собственности. Возражая против требования всеобщего избирательного права, Айртон ссылался на то, что большая часть населения не имеет собственности: "Почему эти люди не могут проголосовать против собственности?" Левеллеры тоже боялись поколебать отношения собственности. Они согласились ограничить избирательное право, предоставив его только домохозяевам.

В процессе развития революции все более активно обсуждался вопрос о соотношении свободы и собственности, собственности, государства и права. В разгар второй гражданской войны своеобразное решение этого вопроса предложили *истинные левеллеры,* или *диггеры.* В 1649 г. они организовали коммуну на холме св. Георгия и стали сообща вскапывать под огороды общинные земли; поэтому их прозвали "диггеры" (digger — копатель).

Наиболее видным теоретиком движения был *Джерард Уинстенли* (1609—?).

Революция, писал Уинстенли, не закончена: всецело заслуживает одобрения упразднение монархии и палаты лордов, однако ненавистное королевское правление не будет уничтожено до тех пор, пока сохраняются частная собственность и обусловленное ею порабощение народа.

Уинстенли первым сформулировал понятие свободы, выразившее главное отличие коммунизма от буржуазной идеологии того времени: "Истинная республиканская свобода заключается в свободном пользовании землей. Истинная свобода там, где человек получает пищу и средства для поддержания жизни".

В 1652 г. была опубликована книга Уинстенли "Закон свободы", в которой излагается целая программа мер, проводимых с помощью революционной власти и законов, направленных на создание строя общности имуществ.

В результате перевыборов парламента с преимуществами для неимущих и малоимущих, утверждал Уинстенли, будет учреждено республиканское правление, которое при активном содействии революционной армии передаст народу общинные земли, пустоши, земли, конфискованные у церкви и короля, и др.; на этих землях будут созданы коммунистические общины. Законы и воспитание подготовят условия для полного искоренения частной собственности, купли-продажи, денег, найма рабочей силы. После установления "истинной республиканской свободы" вступит в силу новая конституция Англии.

Уинстенли излагает проект конституции государства, основанного на общности имуществ. Проект состоял из 62 законов (законы об обработке земли, о складах, о наблюдателях, о выборах должностных лиц, о свободе, о браке, законы против измены, против купли-продажи, против праздности и др.).

Во главе Англии, проектировал Уинстенли, будет парламент, переизбираемый ежегодно; избирательные права должны иметь все мужчины с 20 лет (кроме преступников и тех, кто домогается должностей). Принятые парламентом законы обсуждаются народом, который вправе отклонить их. Должностные лица (миротворцы, наблюдатели, судьи и др.) избираются на один год. В республике будет хорошо налаженная и централизованная служба информации — "начальники почты" оповещают страну об открытиях, сделанных в искусстве, ремесле, сельском хозяйстве, о почестях, которых удостоены изобретатели, о наиболее серьезных событиях, об ошибках и бедствиях и др. "Руководство хорошего правительства, таким образом осуществляемое, — мечтал Уинстенли, — может превратить всю страну, нет, даже всю земную фабрику в единую семью человечества и в единую хорошо управляемую республику".

Проект содержит также уголовные законы. К тем, кто попытается восстановить частную собственность, к убийцам применяется смертная казнь; к тем, кто совершит другие тяжкие преступления, к упорным тунеядцам — так называемое рабство (т. е. каторжные работы) и телесные наказания. Лиц, совершивших менее опасные проступки, предупреждают и увещевают.

Идеи диггеров не получили широкого распространения в Англии; не исключено их влияние на коммунистические теории Франции середины XVIII в. (особенно на "Кодекс природы" Морелли; см. § 5 гл. 13).

Революционные события 1640—1649 гг. завершились провозглашением Англии республикой и установлением протектората Кромвеля; после его смерти была восстановлена монархия Стюартов (1660 г.). Дальнейшее развитие политико-правовой идеологии и завершение Английской революции связано с переворотом 1688 г. (см. § 6).

§ 5. Теория естественного права Б. Спинозы

Видным теоретиком естественного права был голландский философ-материалист *Бенедикт (Барух) Спиноза* (1632—1677).

Спиноза родился в Амстердаме, обучался в религиозном училище, но его интерес к естественным наукам и философии стал причиной острого конфликта с еврейской общиной, в результате которого Амстердамская синагога подвергла Спинозу великому отлучению. Вынужденный временно покинуть Амстердам, Спиноза, принявший имя Бенедикт, поселился в провинции и приступил к разработке своей философской системы. В 1670 г. был издан (без указания имени автора) "Богословско-политический трактат", посвященный исторической критике Библии и обоснованию свободы философии. После свержения правительства Яна де Витта, покровительствовавшего Спинозе, последний начал писать "Политический трактат" (остался незавершенным).

Политико-правовое учение Спинозы связано с его философией, особенно с идеей строгой закономерности, причинной обусловленности всех явлений природы, "субстанции", которая никем не создана и является "причиной себя".

Под естественным правом Спиноза понимал необходимость, з соответствии с которой существуют и действуют природа и каждая ее часть. При этом, что важно для всего учения Спинозы, естественное право отождествлялось с "мощью" — способностью любой части природы к самосохранению. "Право каждого простирается так далеко, как далеко простирается определенная ему мощь". Человек — такая же часть природы, как и всякая другая; стремление к самосохранению предопределяет все его страсти, аффекты, т. е. состояния тела и их осознание. На познании страстей (аффектов) Спиноза стремился построить свое учение о праве и государстве.

Спиноза, вслед за Гроцием и Гоббсом, считал необходимым "рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах". В его основ-

ном произведении "Этика, доказанная в геометрическом порядке" (закончено к 1675 г.) философские, этические, правовые и политические понятия и категории изложены в форме аксиом, лемм, теорем, доказательств. "Я постоянно старался, — писал Спиноза, — не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать".

Человек, писал Спиноза, по природе эгоистичен и корыстолюбив: "Каждый защищает чужой интерес лишь постольку, поскольку думает тем самым упрочить свое благосостояние". Спиноза искренне осуждал погоню за наживой, ненасытную жадность к деньгам как безумие, сумасшествие, которому подвержена толпа, чернь. Однако его политико-правовое учение строится на представлении, что корыстолюбие наряду с другими аффектами является вечной и неизменной чертой человеческой природы.

Взгляды Спинозы на государство сложились под сильным влиянием Гоббса и в полемике с ним; диаметральная противоположность программных положений (Гоббс — сторонник абсолютной монархии, Спиноза — демократ) при общности методологических основ их концепций предопределила ряд разногласий в решении проблем теории. Наиболее существенное из них — отождествление Спинозой естественного права с "мощью", попытка последовательно провести в концепции это своеобразное понимание естественного права.

Раз естественное состояние — это "состояние борьбы всех против всех", оно вряд ли когда-нибудь существовало вообще (иначе как люди могли уцелеть?); к тому же оно не могло существовать еще и по той причине, что люди связаны разделением труда.

Спиноза — сторонник идеи общественного договора, но эта идея понимается им весьма своеобразно. Необходимость государства и законов обусловлена естественной причиной — противоречием между страстями и разумом людей. Человек только тогда свободен и могуществен, когда руководствуется разумом; однако большинство людей (толпа) не таково — люди одержимы пассивными аффектами, побуждающими к неразумным поступкам. Именно этим вызвана необходимость права и государства. "Если бы люди от природы так были созданы, что они ничего не желали бы, кроме того, на что им указывает истинный разум, — писал Спиноза, — то общество, конечно, не нуждалось бы ни в каких законах". Однако человеческая природа устроена иначе. Поэтому ни одно общество не может существовать без власти и силы, а следовательно, и без законов, умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей". Законы, обеспеченные поощрением или наказанием, необходимы для того, чтобы подчинить разуму страсти, чтобы "сдержать толпу, точно лошадь уздой, насколько это возможно".

Коль скоро закон, обеспеченный принуждением, соединяет людей в общество и предназначен для того, чтобы обуздать аффекты

и дурные страсти, в нем должен быть воплощен истинный разум, всегда направленный на общее благо. Как добиться этого? Создание законов не может быть доверено монархам, сановникам и вообще отдельным лицам, прихоти которых в силу слабости человеческой природы (преобладание пассивных аффектов) неизбежно возьмут верх над разумом.

Чтобы закон был разумен, он должен быть принят большим собранием людей. Аффекты строго индивидуальны, страсти у всех разные, частные интересы противоречивы — все это в достаточно многочисленном собрании взаимопогашается, и в результате общим остается только разумное начало, "ибо дурные аффекты влекут людей врозь, и единодушие может установиться лишь постольку, поскольку люди стремятся к благородному или по крайней мере к тому, что кажется таковым".

При таком подходе разумным и наиболее могущественным, прочным государством Спиноза признавал республику, особенно демократическую. "В демократическом государстве, — писал он, — менее должно бояться нелепостей, ибо почти невозможно, чтобы большинство собрания, если оно велико, сошлось на *одной* нелепости".

Теория Спинозы существенно отличается от учения Гоббса об абсолютной власти государства. "Что касается политики, то различие между мною и Гоббсом..., — замечал Спиноза в одном из писем, — состоит в том, что я всегда оставляю в силе естественное право и что, по моему мнению, верховная власть в каком-нибудь государстве имеет не больше прав по отношению к подданным, чем в меру того могущества, которым она превосходит подданного, а это всегда имеет место в естественном состоянии".

К праву государства не может относиться то, к чему государство не в состоянии побудить подданных наградами или наказаниями. Это касается способности суждения. Поскольку власть не имеет фактической способности, "мощи" заставить людей думать или говорить то, что угодно государству, она не имеет на это и права.

Граница государственной власти и в том, что она не должна совершать действий, подрывающих ее авторитет или вызывающих негодование подданных. Поскольку стремление к самосохранению должно быть присуще государству, как и любой части природы, "к праву государства менее относится то, на что негодует большинство..., так как право государства определяется общей мощью народа, то несомненно, что мощь и право государства уменьшаются постольку, поскольку оно само дает поводы значительному числу лиц к заговору".

Своеобразие идеи общественного договора в концепции Спинозы в том, что общественный договор, состоящий в перенесении сил ("мощи", права) каждого на общество, т. е. государство, рассматри-

вается, скорее, не как факт древней истории, а как отношение, постоянно существующее между подданными и верховной властью. Между ними имеется нечто вроде равновесия сил, нарушать которое опасно. К праву государства не относятся действия, подрывающие его способность руководить подданными; всеобщее возмущение может положить конец "общественному соглашению", превратить гражданское состояние в состояние враждебности.

В конечном счете все проблемы политики и права сводились Спинозой к начальному пункту: как, исходя из свойств человеческой природы, организовать само государство, чтобы все — и правители, и управляемые, действовали в соответствии с общим благом, хотят они этого или нет, т. е. чтобы все понуждались жить по предписанию разума?

Спиноза решительно отвергал абсолютную монархию: монарх, силы которого недостаточно для удержания подданных в подчинении, окружает себя знатью, строит своим подданным козни, боится их больше, чем внешних врагов; законы выражают прихоти правящей верхушки; правление решительно неразумно, враждебно общему благу.

Спиноза считал возможной ограниченную монархию, в которой государством управляет представительное учреждение, а также аристократическую республику, но обе эти формы он видел такими государствами, в которых нужны специальные меры, предупреждающие тиранию и угнетение.

Единственно абсолютное государство, могущественное, опирающееся на согласие подданных, правящее ими при помощи только разумных законов, обеспечивающее свободу, равенство, общее благо, — это демократия, "народная форма верховной власти".

Разумность законов в демократии обусловлена тем, что они принимаются многочисленным собранием, в котором взаимопогашаются противоречивые страсти.

При создании демократического государства люди "договорились, чтобы силу решения имело то, что получило большинство голосов". Подчинение этому первоначальному решению обеспечивает общее равенство и свободу. Демократическое государство наиболее естественно и наиболее приближается к свободе, которую природа предоставляет каждому, ибо в нем каждый переносит свое естественное право не на другого, лишив себя на будущее права голоса, но на большую часть всего общества, единицу которого он составляет. И на этом основании все пребывают равными, как прежде, в естественном состоянии.

Произведения Спинозы неоднократно запрещались голландским правительством, кальвинистскими и иудаистскими религиозными организациями, внесены католической церковью в "Список запрещенных книг".

Философия Спинозь? оказала большое влияйие на развитие материализма, диалектики и атеизма. Многие политико-правовые идеи Спинозы, как отмечено, были восприняты Руссо и другими радикальными мыслителями демократического направления.

§ 6. Обоснование "Славной революции" 1688 г. в учении Дж. Локка о праве и государстве

Провозглашенная в Англии после казни короля республика просуществовала до реставрации монархии в 1660 г. Реакционная политика Стюартов вызывала широкое недовольство. В 1688 г. Стюарты были свергнуты; в 1689 г. был принят "Билль о правах", закреплявший государственно-правовые гарантии законности и правопорядка. Переворот 1688 г., вошедший в историю под названием "Славная революция", оформил становление в Англии конституционной монархии.

Политико-правовые итоги "Славной революции" получили теоретическое обоснование в трудах *Джона Локка* (1632—1704).

Джон Локк — английский философ и политический мыслитель. Он преподавал в Оксфордском университете, затем был на дипломатической службе. В результате королевской опалы Локк был вынужден отправиться в эмиграцию. В Англию Локк вернулся после "Славной революции". Философские произведения Локка ("Опыт о человеческом разумении" и др.) внесли существенный вклад в теорию познания.

В произведении "Два трактата о правлении" (1690 г.; в иных переводах — "Два трактата о государственном правлении", "Два трактата о правительстве") Локк дал критику теологическо-патриархальной теории Фильмера и изложил свою концепцию естественного права. Концепция Локка подводила итог предшествующему развитию политико-правовой идеологии в области методологии и содержания теории естественного права, а программные положения его доктрины содержали важнейшие государственно-правовые принципы гражданского общества.

Как и другие теоретики естественно-правовой школы, Локк исходил из представления о "естественном состоянии". Важная особенность учения Локка в том, что он обосновывает идею прав и свобод человека, существующих в догосударственном состоянии. Естественное состояние, по Локку, — "состояние полной свободы в отношении действий и распоряжения своим имуществом и личностью", "состояние равенства, при котором всякая власть и всякое право являются взаимными, никто не имеет больше другого".

К естественным правам относится собственность, которая трактовалась широко: как право на собственную личность (индивидуаль-

ность), на свои действия, на свой труд и его результаты. Именно труд, по Локку, отделяет "мое", "твое" от общей собственности; собственность — нечто, неразрывно связанное с личностью.

В естественном состоянии, рассуждал Локк, все равны, свободны, имеют собственность (с появлением денег она стала неравной); в основном это — состояние мира и доброжелательности. Закон природы, отмечал Локк, предписывает мир и безопасность. Однако любой закон нуждается в гарантиях. Закон природы, предписывающий мир и безопасность, был бы бесполезен, если бы никто не обладал властью охранять этот закон, обуздывая его нарушителей. То же и естественные права людей — каждый обладает властью охранять "свою собственность, т. е. свою жизнь, свободу и имущество".

Естественные законы, как и всякие другие, утверждал Локк, обеспечиваются наказанием нарушителей закона в такой степени, в какой это может воспрепятствовать его нарушению. Одной из важнейших гарантий закона и законности Локк считал неотвратимость наказания. В естественном состоянии неупорядоченное использование каждым своей власти наказывать нарушителей закона природы то карает чрезмерно сурово, то оставляет нарушение безнаказанным. К тому же происходили споры из-за понимания и толкования конкретного содержания естественных законов, ибо "закон природы не является писаным законом и его нигде нельзя найти, кроме как в умах людей".

Для создания гарантий естественных прав и законов, полагал Локк, люди отказались от права самостоятельно обеспечивать эти права и законы. В результате общественного соглашения гарантом естественных прав и свобод стало государство, имеющее право издавать законы, снабженные санкциями, использовать силы общества для применения этих законов, а также ведать отношениями с другими государствами.

Поскольку, по Локку, государство создано для гарантии естественных прав (свобода, равенство, собственность) и законов (мир и безопасность), оно не должно посягать на эти права, должно быть организовано так, чтобы естественные права были надежно гарантированы. Главная опасность для естественных прав и законов проистекает из привилегий, особенно из привилегий носителей властных полномочий.

"Свобода людей в условиях существования системы правления, — подчеркивал Локк, — заключается в том, чтобы жить в соответствии с постоянным законом, общим для каждого в этом обществе и установленным законодательной властью, созданной в нем; это свобода следовать моему собственному желанию во всех случаях, когда этого не запрещает закон, и не быть зависимым от

непостоянной, неопределенной, неизвестной самовластной воли другого человека".

Согласно теории Локка абсолютная монархия — один из случаев изъятия носителя власти из-под власти законов. Монархия противоречит общественному договору уже по той причине, что суть последнего — в установлении людьми равного для всех суда и закона, а над абсолютным монархом судьи вообще нет, он сам судья в собственных делах, что, конечно же, противоречит естественному праву и закону.

Абсолютная монархия — всегда тирания, так как нет никаких гарантий естественных прав. Вообще же, считал Локк, когда кто-то изъят из-под власти законов, имеет привилегии, люди начинают думать, что они находятся по отношению к такому человеку в естественном состоянии, поскольку никто кроме них самих не может защитить их прав от возможных посягательств со стороны привилегированного. Отсюда — одно из основных положений теории Локка: "Ни для одного человека, находящегося в гражданском обществе, не может быть сделано исключение из законов этого общества".

Локк считал правомерным и необходимым восстание народа против тиранической власти, посягающей на естественные права и свободу этого народа. Но главное в том, чтобы организация самой власти надежно гарантировала права и свободы от произвола и беззакония. Отсюда проистекает теоретически обоснованная Локком *концепция разделения властей,* воспроизводящая ряд идей периода английской революции.

Локк различал законодательную, исполнительную и союзную (федеративную) власти.

Гарантия и воплощение свободы — равный для всех, общеобязательный, незыблемый и постоянный закон. Законодательная власть является высшей властью в государстве, она основана на согласии и доверии подданных. Локк — сторонник принятия законов представительным учреждением, избираемым народом и ответственным перед ним. К правам законодательной власти Локк относил также назначение судей; в этом сказалась особенность английского права, одним из источников которого является судебная практика.

Законодательная и исполнительная власти не должны находиться в одних руках, рассуждал Локк, в противном случае носители власти могут принимать выгодные только для них законы и исполнять их, делать для себя изъятия из общих законов и другими способами использовать политические привилегии в своих частных интересах, к ущербу для общего блага, мира и безопасности, естественных прав подданных.

Поэтому орган, осуществляющий законодательную власть, не должен заседать постоянно — слишком велик соблазн для депутатов узурпировать власть целиком, создать для себя привилегии,

править тиранически. К тому же принять закон — недолгое дело; постоянно заседающий законодательный орган опасен для стабильности законов; определенные права депутатов, данные им на время заседания парламента, не должны превращаться в привилегии, выводящие их из-под власти законов.

Не менее опасно, писал Локк, наделение законодательной властью монарха и правительства — их политические привилегии неизбежно направляются против естественных прав подданных. Законодательная власть — высшая власть в том отношении, что законы строго обязательны для правительства, чиновников и судей. Монарх — глава исполнительной власти — имеет так называемые прерогативы: право распускать и созывать парламент, право вето, право законодательной инициативы, даже право в интересах общего блага совершенствовать избирательную систему для более равного и пропорционального представительства.

Но деятельность монарха и правительства должна быть строго подзаконна, причем монарх не должен препятствовать регулярным созывам парламента.

Политическое учение Локка оказало большое влияние на последующее развитие политической идеологии. Особенно широкое распространение имела теория естественных неотчуждаемых прав человека, использованная Джефферсоном и другими теоретиками американской революции и вошедшая затем во французскую Декларацию прав человека и гражданина 1789 г. Большое влияние на развитие государственно-правовой идеологии и конституций оказала также теория разделения властей, которую вслед за Локком развивал Монтескье и другие теоретики.

§ 7. Заключение

Главным итогом XVII в. в идеологии Западной Европы стало формирование теории естественного права, выразившей основные принципы гражданского общества. Существенное достижение и основа теории естественного права XVII в. — идея всеобщего естественного равенства людей.

Впервые в многовековой истории человечества было выдвинуто и широко обосновано представление о всеобщем правовом равенстве людей независимо от их социального положения и происхождения. Этим теория естественного права Нового времени существенно отличалась от идей "права природы" античных философов и политических мыслителей.

В политико-правовой идеологии Западной Европы XVII в. была сформирована и теоретически обоснована модель гражданского общества, практическое осуществление которой заняло несколько веков и в масштабах человечества далеко не завершено.

В конце XVII в. был обоснован перечень естественных прав и свобод человека, ставший классическим для последующей эпохи. Тогда же были теоретически обозначены основные пути реализации этих прав и свобод в гражданском обществе. Разработка проблемы защиты человека от государственной власти вела к идее правового и демократического государства, постановка вопроса о материальных гарантиях прав и свобод, защиты человека от голода и нищеты порождала мысль о социальном государстве.

ГЛАВА 10

Политическая и правовая мысль России в XVII в.

§ 1. Введение

Семнадцатое столетие можно назвать переходным периодом в истории России. В течение его происходит дальнейшее развитие тех тенденций в социально-экономической, политической и духовной жизни русского общества, которые наметились в XV—XVI вв. "Смута" начала XVII в. лишь ускорила начавшийся при Иване III и стимулированный жестокой опричниной Ивана IV процесс упадка княжеско-боярской аристократии. Многие представители московской родовитой знати выступили на стороне самозванных царей — Лжедмитриев, немалая часть знати совершила и прямое предательство России, перейдя на службу интересам польского короля. Естественно, что по окончании "Смуты" бояре-предатели ответили за свою измену и навсегда исчезли с политической арены России. Кроме того, значительное число князей и бояр погибло в сопровождавших "Смуту" междоусобицах, мятежах, военных столкновениях. В результате доминирующая роль в политической жизни русского общества стала переходить к служилому дворянству. Данному процессу способствовал отход царей Михаила Федоровича и, особенно, Алексея Михайловича от правила назначения на места в государственном управлении с учетом знатности рода. При царе Федоре Алексеевиче в 1682 г. местничество было официально отменено.

На протяжении XVII в. в России продолжался начавшийся в предшествующий период процесс усиления царской власти и централизованной системы управления страной. При этом новая царская династия — из бояр Романовых — стремилась следовать основным идеологическим постулатам, которыми руководствовались Московские государи династии Рюриковичей. Сформулированная Иваном IV теория "православного христианского самодержавия" была воспринята новыми царями в качестве официальной политической идеологии.

Будучи продолжением предшествующего периода развития русского общества семнадцатое столетие стало вместе с тем преддверием новой эпохи в истории России, начало которой ознаменовали

реформы Петра I. Предпосылки этих реформ формировались во второй половине XVII в. Более того, многое в содержании реформ, осуществленных Петром I, было предвосхищено проектами государственных преобразований, разработанных сподвижником царя Алексея Михайловича выдающимся русским государственным деятелем А. Л. Ордин-Нащокиным (1605/1606—1680).

Такие события XVII в., как "Смута", избрание на царский престол Михаила Романова, принятие в состав России Украины, церковный раскол, заставляли по-новому решать идеологические проблемы, решенные русскими мыслителями (как тогда казалось, навсегда) в предшествующем столетии. Это в первую очередь проблема сущности царской власти, ее предназначения. Это и проблема соотношения светской и церковной властей — "царства" и "священства", проблема борьбы с ересью. Это, наконец, и проблема исторической миссии Русского государства, и вопрос о причинах гибели государств в мировой истории, и противоположный ему вопрос о том, как уберечь государство от крушения.

Развитие политической и правовой мысли России в XVII в. происходило в условиях небывалого прежде духовного подъема русского общества. Самым явным свидетельством его было резкое увеличение количества выпущенных в свет книг. В основе данного явления лежало вовлечение в активную общественную жизнь новых и более широких слоев населения, возрастание числа образованных людей в простонародье — как среди горожан, так и среди сельских жителей. Одновременно расширилось и культурное пространство: появились литературные центры в Поволжье, Сибири, на Севере.

Вовлечение в литературное творчество представителей самых различных слоев населения вызвало увеличение жанрового разнообразия литературных произведений, обогатило содержание последних новыми темами. Политическая и правовая мысль выражалась в XVII в. не только в "посланиях", "поучениях", "повестях", "сказаниях", летописях и законодательных актах и т. п., но и в политических трактатах, агитационных воззваниях, автобиографических сочинениях. В указанном столетии большое развитие получила деловая письменность. Разного рода "записки" и "челобитные" стали выступать в качестве новых и довольно распространенных форм выражения политических и правовых идей. Кроме того, появился и такой новый литературный жанр, как сатирическая повесть. В форме этого жанра находила свое воплощение критика судебных порядков, существовавших в России в XVII в. Наиболее яркими образцами произведений данного жанра были народная повесть о Шемякиной суде и сатирический "Список с судного дела слово в слово, как был суд у леща с ершом", более известный как повесть о Ерше Ершовиче.

Новую жизнь в рамках семнадцатого столетия получило русское литературное наследие прошлых веков. Многие сочинения, созданные в Киевской и Московской Руси в XI—XVI вв., сохранились именно в списках указанного столетия. В их числе и знаменитая переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским.

Духовная культура русского общества обогатилась в течение XVII в. и значительным числом произведений иностранных авторов, переведенных на русский язык. Во многом благодаря именно переводным произведениям в духовное поле русского общества вошли политические и правовые идеи Платона, Аристотеля, Ксенофонта, Демосфена, Цицерона и других древних философов.

Неотъемлемой частью духовной культуры России стали в XVII в. сочинения западнорусских православных мыслителей Украины и Белоруссии. В 40-х годах указанного столетия в Москве были напечатаны сборники полемических произведений украинских и белорусских богословов "Кириллова книга" и "Книга о вере".

Для развития русской политической и правовой мысли огромное значение всегда имело осмысление исторического опыта Русского государства. Вместе с тем русские мыслители, начиная еще с эпохи Киевской Руси, не ограничивались этим опытом, но обращали свое внимание и на историю других стран. В XVII в. наблюдается небывалое прежде возрастание интереса русских мыслителей к устройству иностранных государств. В связи с этим появляются специальные сочинения, посвященные организации государственной власти и управления в наиболее крупных европейских и азиатских странах. Больше всего работ посвящается, естественно, Турции, Польше, Англии, Франции.

§ 2. Политико-правовые идеи в первой половине XVII в.

События "Смуты" начала XVII в., а именно: воцарение на русском престоле самозванца, захват Москвы поляками, вакханалии насилий иностранцев над русскими людьми, в том числе и над самыми знатными из них, надругательства над русскими православными святынями глубоко оскорбляли и унижали национальное достоинство русского общества. В результате в нем произошел настоящий взрыв патриотических чувств. Эхо данного взрыва ясно отразилось в содержании русской литературы XVII в. Применительно же к политической и правовой идеологии России указанного столетия можно смело говорить *об усилении в ней национального начала.*

Крушение русской государственности во время "Смуты" превратило жизнь русских людей в сплошное бедствие. В результате

в русском общественном сознании появилось понимание православного Русского государства *как величайшей святыни, как жизненно необходимого условия существования русского общества.* Избрание в феврале 1613 г. нового царя было воспринято русскими как восстановление Русского государства. В "Утвержденной грамоте об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова" это событие представлялось как спасение всех православных русских людей от гибели.

Большое участие иностранцев в бедствиях, выпавших на долю русских людей во время "Смуты" начала XVII в., породило в русском обществе отношение к Европе как к враждебной силе. Русское политическое сознание первой половины данного столетия было пронизано антизападными настроениями. Причем активнейшим проводником их выступал отец царя Михаила патриарх Московский и Всея Руси Филарет (в миру — Федор Никитич Романов), который после возвращения из польского плена в 1619 г. и вплоть до своей смерти в 1633 г. фактически правил Россией.

После "Смуты" в русском политическом сознании сформировалось представление о Русском государстве как об осажденной крепости, как о единственном оплоте благоверия и благочестия в окружении стран, плененных Антихристом.

Усилению национального начала в русской политико-правовой идеологии способствовало и осознание русским обществом истинных причин "Смуты", т. е. действительной подоплеки произошедшего в начале XVII в. крушения Русского государства.

Обида на иностранцев, сколь ни велика она была, не помешала русскому обществу увидеть, что главным врагом Русского государства, сокрушившим его, были... *сами русские.* Иностранцы же лишь *воспользовались* "Смутой" для достижения своих корыстных целей.

Одно из самых ранних свидетельств такого понимания причин "Смуты" представляет собой "Новая повЪсть о преславномъ Российскомъ царстве и великом государстве Московском...", написанная в феврале — начале марта 1611 г. "Скажу вамъ истинну, а не ложь, — писал ее автор, оставшийся неизвестным, — что одноличнo сопостаты наши, которыя у нас, нынЪ с *нашими измЬнникиединовЬрники,* и с новыми богоотступники, и кровопролители, и разорители вЧзры християнския, с первенцы сатанины, со июдиными предателя Христова братиею, с началники, и со иными их подручники, и угодники, и единомысленники, иже недостойны по своим злымъ ДБЛОМЪ прямым своимъ званиемъ именоватися (рещи достоит ихъ — душапагубныя волки), хотят насъ конечно погубити, и под меч подклонити" (курсив мой. — *В.* Т.). В другом месте своей повести ее безымянный автор конкретизирует, кого он имеет в виду под "нашими изменниками-единоверцами". Это в первую очередь русские бояре-землевладельцы. Обвиняя в предательстве

своего отечества землевладельцев и правителей, которые словно ослепли или онемели и ни один из них не смеет тому врагу ничего запретить, "Новая повесть о преславном Российском царстве..." отмечала, что другие при этом молчат, не говорят, ни в чем врагу не перечат.

Как известно, Россию спасла от окончательного краха в начале XVII в. *русская провинция.* Для русских людей того времени такой выход из "Смуты" был вполне закономерным. В их представлении *спасение России не могло прийти из столицы.* "Писание о преставлении и погребении князя Михаила Васильевича Шуйского, рекомаго Скопина", созданное в середине XVI в., за несколько месяцев до освобождения столицы провинциальным ратным ополчением, показывает, что Москва считалась тогда *скопищем предателей.* Весной 1610 г. войска, предводимые племянником тогдашнего царя Василия Шуйского князем М. В. Скопиным-Шуйским, разгромили польскую армию, осаждавшую Москву. Князь с почестями был принят в столице. Царь не имел детей, и талантливый полководец Скопин-Шуйский серьезно рассматривался многими в качестве наиболее вероятного наследника царского престола. Однако в апреле 1610 г., после посещения одного из московских пиров, князь заболел и спустя некоторое время умер. Было ему в то время всего 23 года. В русском обществе распространилось мнение о его отравлении на пиру. В вышеназванном произведении рассказывается, как мать Михаила Скопина-Шуйского умоляет своего сына не ездить в Москву. "И колько я тобъ, чадо, в Олександрову слободу приказывала: *не Ъзди во* грае? Москву, *что лихи в МосквЬ звЬри лютые, а пышат ядом змииным, измЬнничъим"* (курсив мой. — *В. Т.).*

Представляя крушение Русского государства в начале XVII в. как следствие предательства русскими правителями и их приближенными своего отечества, русские мыслители трактовали порожденные этим крушением бедствия в качестве наказания, насланного Богом на всех русских за их грехи. И. А. Хворостинин в своем произведении "Словеса дней, и царей, и святителей московских...", написанном в первое десятилетие после окончания "Смуты", усматривал суть последней в том, что русские, как согрешившие перед Богом и будучи не в состоянии исправиться, пали от меча своих собственных пороков и были посечены неправдою, погублены различными страстями.

Стремление русских мыслителей понять истинные причины катастрофы, постигшей русскую государственность в начале XVII в., побуждало их обращаться к аналогичным событиям в истории других государств.

Тема гибели государств, вошедшая в проблематику русской литературы еще в эпоху Киевской Руси, получила дальнейшее развитие в сочинениях русских писателей второй половины XV—XVI в.

в связи с падением в 1453 г. Византии. В XVII в. данная тема становится одной из главных тем русской политической мысли. Происходившие в мировой истории события гибели государств рассматриваются теперь русскими мыслителями через призму опыта отечественной истории. В чужом же историческом опыте искались ими закономерности, проявившиеся во время "Смуты" начала XVII в. в России.

Именно поэтому широкое распространение в правящих кругах русского общества в течение указанного столетия получил политический трактат "Описание винъ или причинъ, которыми к погибели и к разоренью всякие царства приходят, и которыми делами в цЪлости и в покою содержатца и строятца".

Содержание трактата само по себе объясняет, почему он вызвал в России такой большой интерес (и почему автор его остался неизвестным). Главные идеи рассматриваемого произведения сводятся к следующему: 1) каждое государство имеет свои исконные и естественные основы, и как бы ни было превосходно и прочно оно устроено, его все равно ждет гибель; 2) причиной гибели государств всегда являются "люди, которые властельми и начальниками государствъ бывают, егда за их злобою и за их хотЪниемъ и гордостью, и за их неправдою всякие царства переменяютца и погибают"; 3) гибнут государства по воле и суду Бога, а вершится суд Божий за грехи и преступления, совершаемые людьми, отпавшими от Бога, и от того гнев его страшный на себя навлекшими. "А приходит гневъ Божий на все люди злоб ради ихъ, к симъ же и за гръхи началниковъ."; 4) там, где злоба человеческая размножается и расширяется и где нет единомыслия начальников с подданными, все приходит к тому, что все царство переполняется злобой и грехами человеческими, за что его и наказывает Бог; 5) "надобет государем и начальником во всякомъ государстве добро и праведно жити, чтобы были обрасцом всякихъ добродетелей того для, что каковых обычаевъ будет царь, таковы же смотря на него, будут и подданные его"; 6) до тех пор будет существовать всякое государство, пока в нем будет править добродетель и будут чтиться добрые святые и праведные обычаи и установления; 7) "изначала всякому государю и начальнику подобает того беречи, чтобы силою и неправдою ничто не дЪлалось в государстве. Егда бо коли через силу что-нибудь дЪлаетца, тогда такое дЪло не будет уже постоянное и крЪпкое того для, что ни одного мучителя не была постоянная и долговечная власть и сила..."; 8) для всех начальников любовь подданных, которыми они правят, есть красота и честь и бесстрашная жизнь, напротив, нелюбовь и ненависть подданных есть бесчестье для всех государей и начальников, в большинстве своем приводящее их к погибели. "А которые начальники хотятъ того и желают, чтобы подданнии больши боялись их, нежели любили их,

тогда такие къ погибели, что слепые, идутъ того для, что ничево нЪтъ меж всЪми вещьми лутчево къ содержанию величества государского, только коли государи имъютъ любовь всЪх подданных"; 9) для сохранения государства в целости необходимо, чтобы не изменялись законы или судебники и государственные установления, но больше в целости сохранялись потому, что перемена давних и старых обычаев влечет перемену в государстве. А если надобно изменить какие-нибудь обычаи в государстве, то не подобает делать это наспех, но постепенно, чтобы от быстрых перемен сердца подданных не смутились и чтобы вслед затем не возник страх в государстве, потому что от всякого нововведения государству бывает убытков больше, чем выгод, — нововведение порождает смуту и мятеж в государстве.

Вышеописанные выводы из размышлений о причинах гибели государств в полной мере соответствовали характеру русского политико-правового сознания XVII в. Большинство русских мыслителей главную причину крушения Московского государства усмотрели именно в поведении правящей группировки. Мнение о тогдашних правителях России, высказанное в "Новой повести о преславном Российском царстве..." словами "и тако тЪ наши благороднии зглупали и душами своими пали", было, по существу, всеобщим среди русских писателей.

Вполне гармонировало с характером русского общественного сознания XVII в. и выраженное в трактате о причинах гибели государств опасение быстрых и резких нововведений. В сознании общества, пережившего такую катастрофу, которая выпала на долю России в начале указанного столетия, неизбежно должно было возобладать консервативное, охранительное настроение.

Проявлением данного настроения в официальной политической идеологии XVII в. стало настойчивое подчеркивание преемственности новой царской власти относительно власти Московских государей предшествующих веков. В "Утвержденной грамоте об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова" неоднократно говорилось, что он великий государь "от благороднаго корени благоцветущая отросль, благочестиваго и праведнаго великого государя царя и великого князя Федора Ивановича, всеа Русии самодержца, племянник".

Соответственно этому царская власть объявлялась *династийной* и *богоустановленной*. Однако обстоятельства "Смуты" и факт избрания нового царя на Земском соборе не могли не внести серьезных коррективов в политическую теорию царской власти, выработанную в XVI в.

Как известно, для Ивана Грозного богоустановленность царской власти означала полную независимость от "хотытая многомятежнаго человечества". Он резко противопоставлял себя, Богом из-

бранного русского царя, избранному людьми польскому королю. Перед идеологами же царской власти, установившейся после "Смуты", встала проблема примирения принципа богоизбранности русского царя с фактом избрания его людьми. Данную проблему и призвана была решить "Утвержденная грамота..." 1613 г.

Решение оказалось изящным по форме и убедительным по своей логике. Авторы "Утвержденной грамоты..." провели мысль о том, что избрание Михайло Романова на царский престол Земским Собором не есть избрание человеческим хотением. "Тем же тебя убо, превеликий государь Михайло Федорович, — говорилось в грамоте, — не по человеческому единомышлению, ниже по человеческому угодию предъизбра; но по праведному суду Божию сие царское избрание на тебе, великом государе, возложен". По мнению авторов рассматриваемой грамоты, Бог, избрав царем Михаила Романова, внушил свою волю людям Московского государства, т. е. *глас Божий стал гласом народа.* Не случайно поэтому в "Утвержденной грамоте..." говорится не только о царях, Богом избранных, но и о *"предъизбранных* Богом" царях.

Данная политическая концепция, совмещающая принцип богоизбранности царя с фактом его избрания людьми, не была изобретена при написании "Утвержденной грамоты...". Духом этой концепции была изначально пронизана сама организация избрания нового царя на Земском Соборе. Участники Земского Собора не избирали Михаила Романова на должность носителя верховной государственной власти из нескольких кандидатов. Они не устраивали выборы царя в современном понимании данного явления. (Хотя попытки устроить такие выборы предпринимались некоторыми боярами.) Главный вопрос, который решали члены Земского Собора, заключался в том, кто может быть царем в России, кто соответствует сложившемуся к тому времени в русском политическом сознании образу царя. Вот почему в "Утвержденной грамоте..." говорится, что с земского совета "лутчих, крепких и разумных людей" Московского государства выбирали государя царя, "кого Господь Бог даст, из Московских из Руских родов".

К началу 1613 г. в русском обществе сформировалось прочное убеждение, что царем в России может быть *только человек православной веры* ("Аще не будет единогласен вЪры нашея, несть нам царь! Не сый вЪрен, да не будет намъ владыко и царь!", — говорил в 1610 г. в одной из своих публичных проповедей патриарх Гермоген). *Только природный русский* ("Царь православный должен быть из русских, есть на это место в нашей земле достойные сыны!", — заявлял Гермоген). Только *родственник последнего царя из династии Рюриковичей,* т. е. Федора Ивановича. *Только тот, на ком единогласно сосредоточатся желания всех людей Русского государства.*

Кроме того, царь должен был соответствовать народному представлению о добром человеке. Это представление отразилось в "Утвержденной грамоте...". Согласно рассказу, содержащемуся в ее тексте, 21 февраля 1613 г. члены Земского Собора вместе с жителями Москвы, пришедшими со своими женами и детьми, молили Бога в Успенском соборе Московского Кремля, чтобы он отвратил от них свой праведный гнев и дал бы на Московское государство "государя царя праведна и свята, и благочестива, и благородна и христолюбива, чтоб, по милости Божий, вперед их царская степень утвердилася на веки, и чтоб было вечно, и твердо, и крепко и неподвижно в род и род на веки". Шестнадцатилетний Михаил Романов, свободный в силу молодости своей от пороков, казался воплощением всех перечисленных качеств. Избрание его на царство не нарушило, таким образом, сформулированных Иваном Грозным канонов официальной политической идеологии, а, напротив, подтвердило их. Будучи избранным Земским Собором, Михаил не становился выборным властителем, наподобие польского короля. Земской Собор фактически избрал на царство не одного человека, а сразу всю династию Романовых, т. е. не только Михаила, но и всех его еще не родившихся потомков.

В рамках такой политической концепции не могло найтись места учению об общественном договоре между властителем и подданными, по которому властитель принимает на себя в отношении своих подданных определенные обязанности. В соответствии с русской политической идеологией царь несет на себе обязанности относительно своих подданных не по договору с ними, но в силу самого своего звания русского царя. Вот почему он не должен присягать своим подданным, как это делали европейские короли.

В этом плане совершенно логичным выглядит ответ, который дал в 1654 г. украинским полковникам посланный на Украину царем Алексеем Михайловичем боярин В. В. Бутурлин. Полковники попросили боярина присягнуть за своего государя в том, что тот после принятия Украины в состав России выполнит все свои обещания, данные украинскому казачеству. "Непристойное дело за государя присягать, никогда этого не повелось", — ответил Бутурлин. На это полковники заметили, что польские короли всегда своим подданным присягают. Тогда русский боярин сказал: "Польские подданным своим присягают, но этого в образец ставить не пристойно, потому что это короли неверные и не самодержцы, на чем и присягают, на том никогда в правде своей не стоят".

Высокое звание русского царя предполагало строгое соблюдение его носителем целого комплекса разнообразных условий осуществления власти, а также исполнение царем массы различных обязанностей по отношению к своим подданным, одним словом, всего того, что составляло содержание его исторической миссии, кото-

рую коротко можно выразить словами: *"служение России и Богу, Богу и России".*

§ 3. Политические и правовые идеи патриарха Никона и протопопа Аввакума: политико-правовая идеология церковного раскола

Патриарх Никон и протопоп Аввакум были главными идеологами двух течений в рамках русской православной церкви — никонианства и старообрядчества, возникших в середине XVII в. и ознаменовавших собой церковный раскол — одно из самых главных событий русской истории указанного столетия, во многом предопределившее последующую историческую судьбу России.

Непосредственной причиной раскола русской церкви на никониан и старообрядцев стала осуществленная патриархом Никоном в 50-х годах XVII в. реформа церковных обрядов и исправление богослужебных книг. Протопоп Аввакум и его сторонники выступили против данной реформы, т. е. за старые обряды и книги, оттого и были названы "старообрядцы". Расхождение по поводу церковных обрядов и богослужебной литературы составляло, однако, лишь внешнюю сторону церковного раскола. Если бы причина раскола заключалась только в разногласиях относительно обрядов и книг, он не был бы таким глубоким, не привел бы к трагическому разлому русской церкви, от последствий которого она никогда не сможет оправиться, не вылился бы в настоящую гражданскую войну внутри православного русского общества.

Глубинный смысл церковного раскола, произошедшего в России в середине XVII в., заключался в столкновении двух различных воззрений на историческое будущее Русского государства, его предназначение, сущность царской власти в русском обществе. Главные идеологи обоих течений — и Никон и Аввакум — выступали за независимость церкви от государственной власти, однако пути достижения этой независимости представляли по-разному.

Таким образом, в сущности своей русский церковный раскол середины XVII в. был *расколом в политической идеологии русской православной церкви,* конфликтом политических воззрений никониан и старообрядцев, хотя внешне представал в качестве раскола религиозного, обрядового.

Как бы то ни было, церковный раскол стал настоящей трагедией для русского общества. Трагичным в нем было, помимо прочего, и то, что в войну друг с другом вступили самые активные, самые волевые, самые духовно стойкие, одаренные умом и талан-

том представители русского общества — люди, способные ради своей веры пожертвовать не только мирскими благами, но и даже жизнью своей.

Именно такими людьми были патриарх Никон и протопоп Аввакум.

Никон (в миру Никита Минов) родился в 1605 г. в Нижегородском уезде в крестьянской семье. Духовное образование получил в Макарьевском Желтоводском монастыре (Костромская губерния). С 1625 г. служил священником в одной из сельских церквей, затем в одном из московских церковных храмов. В 1630—1634 гг. Никон пребывал в одном из монашеских скитов Северной Руси, после этого 12 лет жил в Кожеозерском монастыре. Здесь он в 1643 г. был рукоположен в игумены. В 1646 г. во время деловой поездки в Москву его представили только что взошедшему на престол царю Алексею Михайловичу. Царь после встречи с Никоном пожелал, чтобы тот служил в Москве. В результате Никон был возведен в сан архимандрита Новоспасского монастыря, в котором находилась родовая усыпальница рода Романовых. В 1648 г. он стал митрополитом Новгородским, а спустя четыре года был избран на патриарший престол.

К началу 50-х годов XVII в. в окружении царя Алексея Михайловича возникла мысль о необходимости приведения русских церковных обрядов и богослужебных книг в соответствие с обрядами и книгами тогдашней греческой церкви. За время, прошедшее с момента принятия русским обществом христианства, византийские церковные обряды претерпели изменения, на Руси же они остались неизменными. Идею указанной реформы проповедовали царский духовник Стефан Вонифатьев, протопоп Казанского собора Иоанн Неронов, поддерживали воевода Ф. М. Ртищев, многие представители московского духовенства и служилого дворянства. Царь тоже увлекся данной идеей. В рассматриваемое время вызрели все предпосылки для вхождения в состав Русского государства Украины, где православная церковь уже приняла новогреческие обряды. Приняты последние были и православной церковью в южнославянских странах. Приведение русских церковных обрядов в соответствие с новыми греческими обрядами сближало церковные организации России и Украины, содействуя таким образом процессу государственного объединения.

Вместе с тем стремление сблизить русскую церковь с другими православными церковными организациями было реакцией на агрессивную экспансионистскую политику западной римско-католической церкви. Идя навстречу греческой церкви, русская церковь отдалялась от церкви западной. Именно такой смысл имели попытки патриарха Филарета, деда царя Алексея Михайловича, согласовать русские церковные обряды и богослужебные книги с греческими.

Наконец, рассматриваемая церковная реформа отвечала и стремлению царя Алексея Михайловича быть царем всех православных христиан. Без унификации церковных обрядов реализовать это стремление, запрограммированное в официальной идеологии, в концепции "Москва — Третий Рим", было бы затруднительно.

Избранный на пост патриарха Никон должен был стать орудием церковной реформы, задуманной при царском дворе и являвшейся по своей сущности *политической* реформой. И действительно, едва вступив на патриарший престол, Никон начинает данную реформу. Смысл затеянного царем мероприятия им понят вполне. В первой же своей речи Никон высказывает пожелание, чтобы *"Бог собрал воедино его благочестивое царство"* и чтобы русский царь стал *"царем вселенским, и самодержцем христианским"*.

Однако сам Никон придал унификации церковных обрядов русской и греческой церквей еще и свой затаенный от царя смысл. С середины XVI в. русская церковная организация пребывала фактически под полной властью царя, который волен был и ставить угодных себе митрополитов (с 1589 г. патриархов), и смещать неугодных. Никон увидел в сближении русской церкви со Вселенской православной церковью возможность укрепиться церковной власти в России и стать в конечном итоге в самостоятельное, независимое от власти царской положение. Он понял, что до тех пор, пока пределы власти церкви будут совпадать с границами государства, церковь будет неизбежно пребывать в подчинении государственной власти, поскольку две самостоятельные власти не могут существовать в одних и тех же территориальных рамках. Таким образом, и патриархом Никоном при проведении церковной реформы преследовались политические цели. Правда, цели, во многом противоположные царским. В этом противоречии таилась предпосылка будущего разрыва Никона с царем Алексеем Михайловичем.

И этот разрыв произошел в конце 50-х годов XVII в. Результатом его стало демонстративное оставление Никоном патриаршего престола в 1658 г. Церковный собор 1666—1667 гг., подтвердив правильность реформы обрядов, проведенной Никоном, лишил его архиерейского сана и священства. "...Да вменяется и именуется он отныне простым монахом Никоном, а не патриархом Московским", — гласил приговор Собора. Приговором было определено назначить ему местопребывание до конца его жизни "в какой-либо древней обители, чтобы он там мог в совершенном безмолвии оплакивать грехи свои". Умер Никон в 1681 г.

Главное сочинение Никона, в котором выражены его политические и правовые взгляды, было написано им в монастырском уединении после его низвержения с патриаршего престола. Оттого оно и выделяется откровенностью суждений и резкостью форму-

лировок. В рукописи сочинение Никона составляет 900 листов. Его полное название отражает его полемический характер: "Возражешя или раззоретя смиреннаго Никона, Бож1ею милостгю naTpiарха, противо вопросов боярина С. СтрЪшнева, еже написа Газскому митрополиту Паисио Лигариддусу и на ответы Паисеовы".

Боярин Стрешнев был открытым противником взглядов Никона на соотношение церкви и государства. В 1666 г. боярин вел допрос Никона, на котором задал ему в письменной форме 30 вопросов. На них и отвечал Никон своим произведением.

Основная тема данного сочинения — взаимоотношения церкви и государства. Никон исходил прежде всего из того, что "священство" и "царство" представляют собой две самостоятельные власти в обществе, каждая из которых исполняет свою функцию. "Царь здЪшним ввБрен есть, а аз небесным. Царь телъсным ввъряем есть, 1ерей же — душам. Царь долги имъниям оставляет, священник же долги согрЪшешям. Он принуждает, а сей и утЪшает. Он — нужею, сей же советом. Он оруж1я чувствена имать, а сей — духовная. Он брань имать к супостатам, сей же к началом и миродержателем тьмы вЪка сего".

В соответствии с этим своим воззрением Никон отвергал теорию "Москва — Третий Рим", т. е. учение о "православном Ромейском Царстве", согласно которому носителем истинного христианского идеала становилось Московское государство. "Ты говоришь, что римская слава и честь перешла на Москву: откуда ты это взялЪ", — писал Никон в послании ("Возражениях") боярину Стрешневу. Русский царь в концепции "Москва — Третий Рим" представал в качестве единственного хранителя православной христианской церкви — Никон справедливо усмотрел здесь возвышение царской власти над церковной.

Из этих различий между церковью и государством Никон делал вывод о превосходстве церкви над государством. "И сего ради: священство царства преболъ есть". Он считал, что церковь перестает быть церковью, если подпадает под государственную власть: "...Идеже церковь под м1рскую власть снидет, несть церковь, но дом человеческий и вертеп разбойников".

Превосходство церкви над государством коренится, в понимании Никона, прежде всего в превосходстве церковных функций над государственными. Государству поручено земное, т. е. низшее, церкви — небесное, т. е. высшее. "Аще бо и честен Вам престол царскш является от приложных ему камента и обдержаща и злата, должен есть судитися яко царь, но обаче яже на земли получил есть строительствовати и множае cIя власти не им*ть ничтоже. Священства же престол на небеси посажен есть. Кто си глаголете — Сам Небесный Царь: елика бо аще свяжете на земли, будут связаны на небесЬх".

Никон выражал в рассматриваемом сочинении взгляд на священников как на посредников между Богом и людьми, распространенный в западноевропейской теологии.

Именно поэтому, утверждал далее Никон, цари принимают помазание от руки священника, а не священники от царской руки. Рука священника — большая властительница, чем царская голова, "И самую царскую главу под священниковы руц^ принося, полагает Бог, наказует нас, яко сей она болыни есть властник, меньшее бо от болыпаго, благословляется".

По мнению Никона, "священство" стоит выше "царства" потому еще, что последнее произошло от первого, и оттого, что "священство" *честнее* "царства". Данный вывод он обосновывал, помимо прочего, принятым Московскими царями идеологическим постулатом, согласно которому царская власть дается Богом.

Никон декларировал также, что церковная власть лучше светской, поскольку небо лучше земли. При этом он подчеркивал, что имеет в виду не только власть местных князей, но и царскую. По его словам: "Якоже капля дождя от велгайя тучи, т. е. земля от небеси мЪрится, тако царство меньшится от священства".

По мнению Никона, до тех пор, пока описанное им соотношение церковной и государственной власти поддерживается царями, их царства стоят прочно. Нарушение же этого богоустановленного порядка несет с собой гибель царству.

Это нарушение Никон усматривал в политике царя Алексея Михайловича относительно церкви. Царь, с точки зрения Никона, незаконно принял на себя "святительский чин и власть церковную". Более того, он посягнул на церковное имущество — "обнищал и ограбил св. церковь". "Все царское величество, — укорял Никон Алексея Михайловича, — через божественные законы, вышеописанные здЪ, олихоимствова. И не имвет святая великая церковь никотораго причаст1я в Москве, якоже прежде при прежних царъх и великих князъх имЪла. Но есть пуста всякаго перваго своего состояшя, яко вдова осиротъвши".

В данном утверждении Никон противоречил собственным высказываниям о том, что царству поручено земное, а церкви — небесное. Посягая на церковное имущество, царь не выходил за рамки отданного ему во власть земного мира. Очевидно, что к указанной логической ошибке в рассуждениях о соотношении церкви и государства Никона привело стремление максимально обособить церковную власть от государственной.

Никон утверждал практически полную свободу церкви от государства. Он считал, что священники не должны подчиняться царским законам и царскому суду. Если же кто из священников подчинится, то в понимании Никона такой человек перестает быть священником. "Мирскаго суда у царя просяй — не епископ. Такожде и

прочш священнаго чина, оставивше церковные суды, к карским суд1ям прибегнут, аще и оправдани будут — извергнутся".

Никон резко выступал против Соборного Уложения 1649 г. Он называл его "бесовскими законами" и открыто призывал не подчиняться нормам Уложения.

Никон, таким образом, декларировал самый настоящий раскол между церковью и государством в России.

Поскольку в России митрополиты, архиепископы, епископы, архимандриты, игумены и дьяконы через божественные правила под суд царский и прочих мирских людей ходят, они уже недостойны, по мнению Никона, именоваться таковыми. Вывод, который делал Никон из этого факта, гласил, что "ради беззакошя все упразднилося святительство и священство и христ1анство — от мала до велика".

По мнению Никона, с 1666 г., т. е. после Церковного Собора, пошедшего на поводу у царской власти и выполнившего в своих решениях заказ царя Алексея Михайловича, в России наступили времена Антихриста. "Яве есть всякому, точю ум имущему разумЪти, — писал он, — яко время то антихристово есть".

Настоящим противником Никона была, как показывает анализ его политических взглядов, царская власть, превратившаяся, по его мнению, в орудие Антихриста. Внешне, однако, все выглядело так, будто главную борьбу своей жизни Никон вел против старообрядцев — людей, не принявших его реформы церковных обрядов и не согласившихся с исправлением богослужебных книг.

На самом деле Никон не придавал большого значения самой по себе обрядовой стороне реформы. Он допускал употребление в церковных службах как исправленных, так и старых, неисправленных книг.

Никон не объявлял старообрядцев еретиками, данная оценка противников церковной реформы была внушена Церковному Собору прибывшими в Россию греческими священниками.

Рассмотрение идеологии старообрядчества заставляет сделать вывод о том, что во многих постулатах старообрядцы, в сущности, сходились с Никоном. Об этом свидетельствуют сочинения главного идеолога старообрядчества протопопа Аввакума.

Жизнь этого человека представляет собой настоящий роман. Он сам описал ее в своем собственном "Житии". И главным образом именно из этого его сочинения мы узнаем об основных вехах его удивительной судьбы и об основах его мировоззрения.

Родился *Аввакум* (в миру — Петров) в 1620 г. в Нижегородском уезде (так же, как Никон) в семье сельского священника Петра. С 1644 г. он — дьякон сельской церкви, в 1644 г. поставлен в попы. В 1647 г. во время пребывания в Москве Аввакум знакомится со Стефаном Вонифатьевым и входит в его кружок "ревнителей благочестия".

С конца 1652 г. Аввакум — протопоп Казанского собора в Москве. Когда началась реформа церковных обрядов, он возглавил оппозицию ей. В результате в 1653 г. Аввакума заточают в монастырь, а затем высылают вместе с семьей в Сибирь. В Москву он возвращается только в 1664 г. Царь надеялся, что льстивые слова в адрес Аввакума, щедрые подарки и посулы смирят его нрав и побудят хотя бы не противиться церковным нововведениям Однако Аввакум оказался стойким борцом и продолжил свои обличения церковной реформы. Реакция со стороны официальных властей не замедлила проявиться. "А власти, яко козлы, пырскать стали на меня и умыслили паки сослать меня с Москвы, понеже раби Христовы многие приходили ко мне и, уразумевше истину, не стали к прелестной их службе ходить", — так описывал Аввакум случившийся очередной поворот в своей судьбе. В 1666 г. он был с рядом своих сторонников расстрижен, предан церковному проклятию и отправлен в монастырское заточение. В 1682 г. после серии написанных им и разосланных по России посланий, содержащих ругань по адресу царя и высшего духовенства, Аввакума сожгли в срубе вместе с тремя другими старообрядцами.

Помимо "Жития протопопа Аввакума им самим написанного", политические и правовые взгляды главного идеолога старообрядчества выражаются в основном в его письмах к своим сторонникам и челобитных к царю.

Реформу церковных обрядов и движителя ее патриарха Никона Аввакум оценивал как ересь. "Господу попустившу за наше согрешение — злый пастырь быв во овчей кожи волк Никон патриарх в лето от создания мира 7161, — писал он в одном из своих посланий. — Сый еретик изъмени святый чин и развратил святыя книги и благолепоту святыя церкви опроверже и нелепый раздоры и чины во святую церковь внесе от различных ересей и зело огорчив церковь Божию, общую матерь нашу, и осквернил догматы незаконными, преложив истинну во лжу и почтоша беззаконие в закон".

Такая реакция Аввакума на изменение русских церковных обрядов по образцам, принятым в греческой церкви, была вполне объяснимой.

В течение второй половины XV и вплоть до середины XVII в. в русской официальной политической и церковной идеологии настойчиво проводилась мысль о том, что Византия пала от того, что греки отступили от истинного христианства. И вот теперь оказывалось, что православные христиане в России должны были принять обряды этой предавшей православие церкви, в частности, вместо двухперстного крестного знамения, испокон веков бытовавшего на Руси, принять трехперстное, введенное в византийской церкви в XII в.

В течение XVI — первой половины XVII в. официальная политическая и церковная идеология в России учила, что "Москва —

Третий Рим", Россия — единственный оплот православия. И вот теперь оказывалось, что русская православная церковь должна была подчиниться тенденциям, развившимся в церкви греческой, церкви павшего Второго Рима.

Старообрядчество являлось попыткой сохранить национальное достоинство русской церкви и Русского государства.

Аввакум поэтому выказывает себя в своих сочинениях убежденным сторонником концепции "Москва — Третий Рим". "Понеже убо Ветхий Рим падесе аполинариевою ересию, — пишет он в одном из своих писем царю, — 2 Рим — Царь град, еже есть агарянскими внуцы от безбожных турок обладаеми, твое же, о благочестивый царю, великое Русийское царство — Третий Рим — благочестием всех превзыде, и вся благочестивая во твое царствие воедино собрашася и прочая. И ты един под небесем християнский царь именуешися во всей вселенной, владыка и блюститель непорочныя православныя веры во всех християнех..."

Нигде нет такой непорочной православной веры, как в России, считал Аввакум. Нигде нет такого православного государства, как Русское. Аввакум был, в сущности, идеологом русского национального государства, русской национальной церкви. В его понимании Русское государство и русская церковь должны служить России, русским национальным интересам, а не каким-то вселенским организациям. Россия, наконец, должна жить по собственным законам.

"Ох, бедная Русь, чево тебе хотелось латынских ли обычаев и поступков немецких, а свой истинный християнский закон возненавидели и отвергли", — в этих словах Аввакума во многом содержится разгадка его оппозиции церковным реформам в России середины XVII в. Новогреческие богослужебные книги, в соответствии с которыми Никон хотел исправлять книги русские, печатались на Западе. Это знали и патриарх Никон, и царь Алексей Михайлович.

"Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек, — обращался Аввакум к царю Алексею. — Говори своим природным языком; не уничижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах".

Аввакум считал, что, затеяв церковную реформу, царская власть предала Россию. Отсюда и его обличения этой власти, которые благодаря его писательскому таланту были особенно остры. "Али ты чаеши потому святы нынешния власти, законоположники новыя, что брюхи те у ных толсты, что у коров, да о небесных тайнах не смыслят, понеже живут по-скотски, ко всякому беззаконию ползки".

Аввакум полагал себя поэтому выше царской власти и таким образом оправдывал свое неподчинение ей. "Видишь ли, самодержавие? — писал он в "Житии". — Ты владеешь на свободе одною русскою землею, а мне сын Божий покорил за темничное сидение и

небо и землю; ты, от здешнего своего царства в вечный свой дом пошедше, только возьмешь гроб и саван, аз же, присуждением вашим, не сподоблюся савана и гроба. Но наги кости мои псами и птицами небесными растерзаны будут и по земле влачимы; так добро и любезно мне на земле лежати и светом одеянну и небом прикрыту быти".

При таком отношении к царской власти Аввакум, естественно, должен был разделять идеи Никона о самостоятельности церкви, ее полной независимости от государства, о превосходстве "священства" над "царством". "В коих правилах писано царю церковью владеть, и догматы изменять, и святая кадить? Только ему подобает смотрить и оберегать от волк, губящих ея, а не учить, как вера держать и как персты слагать. Се бо не царево дело, но православных архиереов и истинных пастырей, иже души свои полагают за стадо Христово, а не тех, глаголю, пастырей слушать, иже и так и сяк готовы на одном часу перевернутца".

Сходство воззрений Аввакума с воззрениями Никона, которого он считал своим злейшим врагом, было и в другом.

Аввакум постоянно обращал внимание в своих сочинениях и на недопустимость жестокого насилия при проведении реформы. "Посем Лазаря священника взяли, и язык весь вырезали из горла..., — описывал он казнь одного из своих сторонников в "Житии". — Он же и паки говорит без языка. Таже, положа правую руку на плаху, по запястье отсекли, и рука отсеченная, на земле лежа, сложила сама персты по преданию и долго лежала так пред народы; исповедала, бедная, и по смерти знамение спасителево неизменно. Мнесу и самому сие чюдно: бездушная одушевленных обличает!" В другом месте "Жития" Аввакум замечает: "И прочих наших на Москве жарили да пекли: Исайю сожгли, и после Авраамия сожгли, и иных поборников церковных многое множество погублено, их же число Бог изочтет. *Чюдо, как то в познание не хотят прийти: огнем, да кнутом, да виселицею хотят веру утвердить!"* (курсив мой. — *В.* Т.).

Однако в челобитной царю Федору Алексеевичу, сменившему на престоле Алексея Михайловича, Аввакум писал: "А что, государь-царь, как бы ты мне дал волю, я бы их, что Илия пророк, всех перепластал во един час. Не осквернил бы рук своих, но и освятил, чаю... перво бы мне Никона, собаку, и рассекли начетверо, а потом бы никониян".

§ 4. Заключение

Русская политическая и правовая идеология XVII в. — сложное по содержанию и многообразное в формах своего выражения явление. Материал, изложенный в данной главе, представляет толь-

ко некоторые, наиболее характерные для нее идеи. Эти идеи отражали новые тенденции в развитии русской государственности, появившиеся в указанный период. Они выражали также распространенные в русском обществе представления об исторической миссии России, о сущности царской власти, ее соотношении с властью церковной.

Главным достижением русского политического и правового сознания в XVII в. стало осмысление событий "Смуты" — страшной катастрофы, выпавшей на долю русского общества и государства в начале данного столетия.

Эта катастрофа была понята русскими мыслителями как Божья кара, ниспосланная на Россию за грехи ее правителей, — как наказание за предательство правящими кругами русского общества русских национальных интересов. Вместе с тем "Смута" была осознана в русском обществе и как столкновение России с внешней враждебной силой — с Западной Европой.

"Смута" стала серьезным испытанием для русского общества и государства. Проверку реальной жизнью прошла во время "Смуты" также русская официальная политико-правовая идеология и, в частности, сформулированная царем Иваном IV теория православного христианского самодержавия. И что же оказалось?

События "Смуты" показали, что данная теория была не бредом сумасшедшего властителя, а творением мудрого русского политика, понимавшего психологию русского общества. Ни Борис Годунов с его сыном Федором, ни Василий Шуйский не соответствовали идеалу русского царя, который выразил в своих сочинениях Иван Грозный. Потому и не удержали они в своих руках скипетра русского самодержца. Михаил Романов больше всех других представителей русской знати соответствовал данному идеалу. Оттого и был выбран на роль русского царя.

Выход русского общества из "Смуты", восстановление исконно русской государственности были обусловлены во многом прочностью традиционной русской политико-правовой идеологии. Крушение Русского государства в начале XVII в. не сопровождалось крахом русских политических идеалов, т. е. представлений о том, каким должен быть русский царь, какой характер должна иметь царская власть, как должно быть устроено Русское государство. Именно поэтому данное крушение было вовремя осознано русским обществом. Сохранив свои политические идеалы, русские люди воссоздали затем по ним свою традиционную государственность.

Семнадцатое столетие, таким образом, уже в самом своем начале показало, какое жизненно важное значение для русского общества имеют его традиционные политические идеалы.

Русский церковный раскол середины указанного столетия сделал очевидным то, что расхождение в политических идеалах мо-

жет в условиях России вылиться в острейший социальный конфликт.

Церковный раскол продемонстрировал также слабость русской официальной политико-правовой идеологии. Новые исторические обстоятельства, в которых оказалась Россия во второй половине XVII в., требовали нового решения проблем сущности царской власти, ее функций, ее соотношения с властью церковной. Реформа государственного управления, потребность в которой стала остро ощущаться в русском обществе указанного периода, неизбежно должна была стать одновременно и реформой официальной политико-правовой идеологии.

ГЛАВА 11

Политические и правовые учения немецкого и итальянского Просвещения XVII-XVIH вв.

§ 1. Введение

Естественно-правовая теория была прямой наследницей гуманистических идей Возрождения, его веры в могущество и конечное торжество человеческого разума. Она переложила эти идеи на язык права, дала теоретико-правовое обоснование общечеловеческим нравственным ценностям, представлениям о справедливости в отношениях между людьми, между человеком и обществом, государством. Именно поэтому естественно-правовая теория, как и современное ей Просвещение, оказалась универсальной: ее идеи могли восприниматься и воспринимались в различных социально-политических условиях и соответственно с ними получали различное толкование. Абстрактность предложенных теоретических конструкций позволяла давать им различающиеся оценки и делать из этих оценок порой весьма противоречивые политические выводы.

Существенные отличия социально-политических условий в Германии и Италии от обстановки в Нидерландах, Англии и Франции предопределили не менее существенные отличия в толковании и оценке учения о естественном праве, выводах из него немецких и итальянских мыслителей. Отсутствие реальной исторической почвы для революционной трактовки идей естественного права (последняя даже во Франции появится позже) обусловило коллизии между гуманистическими, общечеловеческими началами, заложенными в этой теории, и классовым их истолкованием.

§ 2. Естественно-правовые теории в Германии

Усиление феодальной эксплуатации, политической и идеологической реакции, установление княжеского абсолютизма, приведшего к возникновению в некоторых землях Священной Римской империи германской нации полицейского государства, существенно задержали не только социально-экономическое, но и идейное развитие страны. Идеология, получившая обоснование в естествен-

но-правовых учениях Голландии и Англии, приобретает в Германии весьма умеренное и во многом не самостоятельное истолкование. Немецким просветителям были присущи лишь идеи разрыва с религиозным мировоззрением, противопоставления последнему разумного начала. В государственно-правовой науке эта тенденция нашла выражение в учениях С. Пуфендорфа, Х. Томазия и Х. Вольфа.

Самуил Пуфендорф (1632—1694) — известный немецкий юрист и историк, труды которого были переведены на многие европейские языки и при Петре I — в России. Среди многочисленных работ Пуфендорфа особое значение имеют "Право естественное и право народов" и "О должностях человека и гражданина", посвященные вопросам государства и права.

Пуфендорф был одним из видных представителей того направления в естественно-правовой теории, которое главное внимание уделяло отделению науки о праве от религиозной схоластики, доказывая самостоятельное значение первой, что было особенно трудно и важно в Германии того времени. Право должно согласовываться с законами разума независимо от религиозных догм и даже действующего законодательства.

Учение Пуфендорфа складывалось под влиянием теорий Г. Греция и Т. Гоббса. Существенные различия между этими теориями Пуфендорф пытался примирить, используя общий для них рационализм. Попытка создать светскую правовую теорию, светское в своей основе учение о государстве, отстоять свободу мысли в условиях Германии того времени была прогрессом, умеренным, но все же прогрессом. Однако одновременно с этим Пуфендорф обосновывал необходимость сохранения крепостничества и княжеского абсолютизма.

В своем учении о праве и государстве Пуфендорф исходит из представления о естественном состоянии, которое трактует не как исторический факт, а как методологическое предположение, позволяющее объяснить сущность и происхождение права и государства. Естественное состояние характеризуется свободой и независимостью индивидов. Человеческая природа противоречива, полагал Пуфендорф. Она не порождает "войну всех против всех" (как считал Гоббс), но достаточно эгоистична. Согласно Пуфендорфу именно последнее (а не естественное стремление к общежитию, как считал Гроций) в условиях, когда не обеспечены естественные права, порождает стремление людей объединиться ради собственной пользы и безопасности. В результате возникают политическое общежитие и государство.

В основе возникновения государства лежат два договора: первый — между людьми об объединении и выборе формы правления, второй — между людьми и избранным ими правителем об обязан-

ности подданных подчиняться власти и обязанности правителя заботиться о подданных в целях их пользы и безопасности. Второй договор предполагает сохранение у людей некоторых естественных прав (свободы вероисповедания, свободы убеждений), но не допускает сопротивления власти. Пуфендорф утверждал, что лучшей формой правления является абсолютная монархия. Правда, у нее есть некоторые недостатки, считал он, и желательно было бы, чтобы при монархе создавался какой-то представительный орган типа еще сохранявшихся в некоторых германских землях ландтагов. Дальше этого весьма скромного пожелания Пуфендорф не идет, будучи убежден, что практически неограниченная власть монарха обеспечивает главное — общественный порядок и безопасность подданных. Естественная свобода утрачена людьми с образованием государства, получившего право наказывать их во имя общего блага.

Обосновывая с помощью идей естественно-правовой теории сложившийся во многих немецких землях княжеский абсолютизм, Пуфендорф оправдывает и упрочившееся в то время крепостничество. Он утверждал, что крепостничество — результат добровольного договора между господами и теми, кто не имел работы и средств существования, и, следовательно, выгодного им.

Большое внимание уделял Пуфендорф вопросам взаимоотношений между государством и церковью. В соответствии с условиями второго договора государство имеет право наказывать за богохульство, атеизм, сношения с демонами и сектантство, если последнее учит противиться властям. Но государство не должно наказывать тех, кто отступает от обрядности и придерживается собственных взглядов в научных вопросах, как бы они ни противоречили религиозному вероучению. Пуфендорф еще не провозглашал свободу совести, что в условиях религиозно расколотой Германии того времени не выглядело насущным. Однако общая рационалистическая направленность его теории готовила почву для этого.

Последователь Пуфендорфа профессор *Христиан Томазий* (1655—1728) — ректор университета в Галле, автор почти пятидесяти научных работ. Он продолжал намеченную Пуфендорфом линию на освобождение государственно-правовой науки от господства теологии (хотя сам Томазий был религиозен). Томазий, наверное, первым среди немецких мыслителей провозгласил, что философии пора перестать быть служанкой богословия. Сопоставляя немецкую и французскую философии, он признавал последнюю более разработанной. Предметом философии должен стать человек с его моральным миром.

В трактовке естественного состояния и естественного права Томазий расходился со своим предшественником. Человек — существо общежительное, утверждал Томазий, и природа его состоит в

том, чтобы, стремясь к личному благу, жить в мирном общении с другими. Но человеку свойственны и извращенные формы этого стремления — корыстолюбие, честолюбие. Томазий отмечал, что основа естественного права — мораль, которая предписывает делать то, что соответствует разумной природе людей. Но требования морали не подкреплены принуждением. А поскольку люди делятся на мудрых и глупых и для первых нужен совет, а для вторых принуждение, то рассчитывать на добровольное следование требованиям морали нельзя. Поэтому необходима принудительная власть. Она избавляет людей от страха перед вредом, который могут причинить глупые, и осуществляется государством, созданным людьми, а не Богом.

Государство у Томазия — "естественное общество, которое заключает в себе верховную власть ради довольства всех и гражданского благополучия". Как и Пуфендорф, Томазий считает, что образование государства было оформлено двумя общественными договорами: об объединении в государство и о назначении правителя. Власть правителя имеет цель сохранить общественный мир. Она не распространяется на те действия подданных, которые не посягают на общественный мир, а также на деятельность человеческого ума.

Вопросы соотношения совета и принуждения, границ воздействия государственной власти Томазий рассматривает в трех планах — моральном, политическом и правовом.

В сфере морали действует только совет: делай для себя то, что ты желаешь, чтобы другие делали для себя. В политике совет и приказание: делай другим то, что ты желаешь, чтобы они делали для тебя. В праве действует только приказ: не делай другим то, чего ты сам себе не желаешь.

Принципиальное различие между правом и моралью, полагал Томазий, состоит в том, что единственным источником морали является внутреннее убеждение человека, независимое от приказов власти. Право в государстве имеет императивный и запретительный характер, оно определяет только внешние обязанности (почти через сто лет это обоснует Кант), и только в правовой сфере действует приказ государства. В моральной, духовной сфере единственное средство воздействия — совет. Отсюда — свобода совести, независимость человека в его духовной, нравственной жизни.

Обратив таким образом внимание на существенное различие между моралью и правом, Томазий считал необходимым ограничить сферу действия права. Государство не должно посягать на духовную свободу личности, свободу убеждений. Иноверцы и инакомыслящие не должны подвергаться уголовному преследованию, еретиков надо просто высылать из государства. Нетрудно заметить в этом осуждение им практики полицейского государства, широко

вмешивавшегося в личную жизнь подданных и практиковавшего процессы о колдовстве и применение пыток, при которых, утверждал Томазий, "обвиняемый, еще не будучи признанным виновным, подвергается более суровому и жестокому наказанию, нежели какое могло бы пасть на него после осуждения".

Считая монархию лучшей формой государства, Томазий утверждал, что предпосылкой власти монарха является согласие народа повиноваться ему и что народ даже может протестовать против несправедливостей. Но этот протест возможен только в том случае, если монарх выходит за рамки, очерченные общественными договорами. Кроме того, протест может быть только пассивным: подданные не обязаны в этом случае повиноваться монарху, но "они не должны и сопротивляться ему, а терпеливо переносить сделанную им несправедливость". Томазий полагал, что для устранения несправедливости и раздоров между людьми следовало бы стремиться к такому идеальному строю, где будет существовать общность имуществ. Однако, по его мнению, это станет возможным в далеком будущем, когда длительный процесс духовного совершенствования людей создаст предпосылки для подобной организации общества.

Таким образом, в немецкой политико-правовой мысли нарастало критическое отношение к существовавшим порядкам, полицейскому государству. Но оно было весьма умеренным и не выходящим за рамки либеральных пожеланий не допустить посягательств на свободу вероисповедания, свободу убеждений. Либеральные пожелания и иллюзорные мечтания об отдаленном общественном идеале, к тому же, оказались всего лишь эпизодом в истории. На смену им шли консервативное истолкование естественно-правовых идей, попытка использовать их для апологии полицейского государства в период его расцвета.

Такая попытка была предпринята *Христианом Вольфом* (1679—1754), профессором естественного и международного права университета в Галле. Как и его предшественники, он не был чужд передовым идейным веяниям, представлениям о свободе личности как о норме естественного права. Однако практические выводы Вольфа из этих теоретических представлений вполне соответствовали оправданию полицейского государства, которое пытались выдать за государство просвещенного абсолютизма.

Природа человека, по Вольфу, характеризуется стремлением к совершенствованию. Разум указывает путь к этому — делай добро и избегай зла. Таков нравственный закон природы, соответствующий стремлению людей к совершенствованию и души, и тела, и общества. Человек обязан следовать этому нравственному закону, в этом его право. Право, таким образом, выводится из нравственной обязанности. Оно требует быть нравственным. "Нет права, —

писал Вольф, — без нравственности обязательства, которое ему предшествует, в котором оно коренится и из которого оно проистекает. Есть врожденные человеческие права, потому что есть врожденные человеческие обязанности". Все дальнейшие рассуждения Вольфа исходят из этой посылки — право проистекает из обязанности, нравственной, но обязанности человека.

От природы все люди равны, поэтому они имеют равные права. Поэтому же ни один человек не имеет власти над другим — все люди свободны. Нравственная обязанность совершенствоваться порождает право на образование и научные исследования, право на жизнь и даже право на труд — без труда нет совершенствования, и никто не должен предаваться праздности.

В естественном состоянии, когда люди жили семьями, они не имели достаточно средств для совершенствования. Вот почему семьи решили объединиться в государство, цель которого — "общее благосостояние и общая безопасность", обеспечивающие совершенствование людей. Объединившись в государства, люди образовали народ, который передал свою верховную власть правительству. Среди форм государства — демократии, аристократии, монархии и смешанной формы — Вольф считал лучшей монархию, ибо, по его мнению, монарх всегда представляет весь народ.

С образованием государства, отмечал Вольф, народ ограничил свою свободу для совершенствования составляющих его людей. Во имя этого же ограничено и природное равенство людей. Точно так же каждый человек может ограничить свою свободу и отдать себя в рабство. Отсюда возникает власть- одних лиц (господ) над другими (крепостными).

Законы государства, по Вольфу, — практическая реализация естественного закона. Они дают свободу, необходимую для исполнения нравственных обязанностей. Право — свобода действий для исполнения обязанностей. Рамки такой свободы определяются властью государства, властью просвещенного монарха, заботящегося об общем благе. Эта забота обязывает его регламентировать все сферы человеческой деятельности — хозяйственную и духовную, политическую и научную. Монарх, считал Вольф, может и должен заставлять работать и предоставлять работу, устанавливать размер заработной платы и цены на товары, заботиться о школьном образовании и развитии искусства, обязывать ходить в церковь и запрещать собрания в частных домах, не допускать распространения учений, вредных для государственного блага, религии и нравственности, и т. д.

Для этого монарх, по мнению Вольфа, должен быть наделен неограниченной властью в законодательстве, судебной области, назначении чиновников, вопросах войны и мира. Чтобы максимально использовать свою власть для общего блага, монарх должен быть

добродетельным, знать науку управления государством, любить свой народ и окружать себя умными советниками, не творить произвол. Повиновение ему должно быть безусловным, поскольку сопротивление может возвратить людей в естественное состояние, полагал Вольф.

Таковы основные представители немецкой политико-правовой идеологии XVII—XVIII вв. Экономическая отсталость большинства немецких земель, неразвитость политических отношений, реакционный режим полицейского государства привели к тому, что они в лучшем случае создавали абстрактные теоретические конструкции, не имевшие в то время шансов на реализацию или, как это было у Вольфа, поддерживавшие идеи просвещенного абсолютизма. Не случайно прусский король Фридрих II писал Вольфу, что задача королей — осуществлять идеи философов.

Если в Англии, а позже и во Франции естественно-правовая доктрина стала идейным оружием в борьбе против феодального абсолютизма, теоретической основой лозунгов буржуазных революций, то в Германии она превратилась в средство рационалистического обоснования существовавшего режима и положительного права со скромными, но важными для Германии пожеланиями их совершенствования во имя "общего блага".

§ 3. Правовая теория Ч. Беккариа

Политическая история Италии эпохи феодализма представляет собой весьма сложную картину. Многие века сохранялась политическая раздробленность страны. Усобицы правителей итальянских княжеств и городов-республик обессилили и обескровили страну, сделали ее сравнительно легкой добычей Испании, король которой фактически стал управлять значительной частью Италии и Австрии. Политические неурядицы существенно затрудняли социальное развитие страны. Итальянская буржуазия, преимущественно ростовщическая и торговая, экономически связанная с феодалами, была настроена весьма умеренно. Дальше пожеланий политической централизации и осуждения произвола и беззакония, характерных для феодализма, она не шла. Это и обусловило в конечном счете трактовку учения о естественном праве итальянскими просветителями XVIII в., наиболее видным представителем которых был *Чезаре Беккариа* (1738—1794).

Беккариа родился в Милане, находившемся под властью Австрии. Он окончил иезуитскую школу (как и Вольтер, Гельвеций, Дидро). Его основная работа — "О преступлениях и наказаниях" была опубликована в 1764 г. сначала тайно и вызвала как ожесточенные нападки церковников, так и широкое признание просве-

щенных людей того времени, в том числе императрицы Марии-Терезии. Она претендовала на "просвещенный абсолютизм" и стала покровительствовать Беккариа, предоставив ему кафедру в Милане, а затем ряд государственных должностей.

В теории Беккариа заметны следы идей Гроция и Гоббса. Но наибольшее влияние на него оказало французское Просвещение. Он с большим уважением отзывался о Вольтере, Монтескье, Гельвеции, Дидро, Даламбере, Кондильяке, Руссо, точно так же, как многие из них высоко оценили его книгу "О преступлениях и наказаниях". Это сочинение, принесшее ему широкую известность, проникнуто в духе просветительства верой в человеческий разум, свободолюбием, идеями гуманизма и законности.

Трактовка естественного состояния и причин, побудивших людей перейти от него к политическому общежитию, у Беккариа мало что отличается от трактовок Гоббса. В естественном состоянии люди жили в одиночку. Постоянные столкновения между ними делали их естественную свободу необеспеченной и потому бесполезной. Для общего блага люди объединились и пожертвовали частью своей свободы во имя безопасности и обеспечения оставшейся у них части свободы (здесь Беккариа ближе к Гроцию). Из пожертвованной людьми части свободы и образовалась по общественному договору верховная власть государства. Хранителем ее стал суверен как представитель всего общества. Он должен был обеспечить людям общее благо — безопасность и справедливость.

Беккариа различает справедливость божественную, естественную и человеческую. Первые две — основаны на божественных и естественных законах. Человеческая справедливость базируется на общественном договоре, устанавливающем пределы власти государства. Она изменчива. Ее критерием должно быть общее благо. Основанные на ней законы государства должны иметь в виду возможно большее счастье для возможно большего числа лиц. Но невежественные представления о справедливости, полагал Беккариа, привели к тому, что законы государства являются оружием в руках незначительного меньшинства. Они несправедливы, закрепляют сословные привилегии, неравенство перед уголовным законом, право сильного и связанные с ним произвол и насилие. Беккариа резко критиковал современную ему юриспруденцию, при которой законами считаются изречения римских и средневековых юристов, а уголовное право опирается на вековые предрассудки. Существующие законы, писал он, "служат только для прикрытия насилия", помогают приносить народ "в жертву ненасытному идолу деспотизма".

Причину этого Беккариа видел в утверждении частной собственности, дающей одним власть и благополучие, а другим нищету и бесправие. Право собственности — "ужасное и, может быть,

не необходимое право". Однако дальше констатации этого Беккариа не идет. Он не помышляет об уничтожении частной собственности, довольствуясь пожеланием постепенного уравнения материального положения людей. Не выступает он и за радикальное переустройство общества. Все его надежды связаны с просвещенным монархом, заботящимся о своих подданных, об устранении нищеты и неравенства, покровительствующим наукам и искусству, образованности и нравственности народа. Такой монарх, считал Беккариа, издаст справедливые и мудрые законы, перед которыми все будут равны, которые будут строго соблюдаться и обеспечат права человека.

Развивая идею законности, Беккариа утверждал, что свобода гражданина — в его праве делать все, что не противоречит законам, что сами власти должны строго соблюдать законы. Без этого не может существовать "законное общество". Вот почему посягательство на безопасность и свободу граждан является одним из тяжких преступлений. Только законы могут устанавливать наказания, и право их издания принадлежит только суверену как представителю всего общества. Сам суверен может издавать лишь общие законы, но не может судить за их нарушения. Это задача суда, выясняющего факты. Наказание же, определяемое судом, не может выходить за пределы, установленные законом, иначе оно несправедливо и не соответствует условиям общественного договора.

Исходя из изложенных теоретических посылок Беккариа в своей книге "О преступлениях и наказаниях" обосновывает идеи, положенные в основу "классической теории" уголовного права. Он утверждал, что причина преступности лежит в социальных условиях — нищете людей и столкновении их интересов, порождаемых человеческими страстями. Нужно отличать преступления действительные от преступлений мнимых и произвольных. И целью наказания должно являться предупреждение новых преступлений и исправление преступников. Для этого наказание должно быть публичным, наименьшим из возможных в каждом конкретном случае, соразмерным преступлению и установленным в законе. Вот почему Беккариа протестовал против применения широко распространенных в эпоху феодализма пыток, мучительных наказаний и призывал к ограничению применения смертной казни. Он отстаивал равенство всех перед законом и возможность наказания человека только за те деяния, которые определены законом как преступные. Легко заметить, что эти идеи Беккариа нашли отражение в таких исторически важных конституционных документах, как французские Декларации прав человека и гражданина конца XVIII в., а также в уголовном и уголовно-процессуальном законодательстве Франции начала XIX в.

Аргументация Беккариа в пользу отмены смертной казни заслуживает особого внимания как практически первое в истории теоретически убедительное выступление такого рода. Правда, Беккариа допускал применение смертной казни, но только в чрезвычайных обстоятельствах, когда необходимо сохранение существующего правления или когда нация борется за свободу. Во всех остальных случаях, по его мнению, смертная казнь несправедлива и неоправданна.

Теоретически, по естественному праву, недопустимо, чтобы человек желал лишить себя жизни и, следовательно, он не мог предоставить это право другим. Смертная казнь — "война нации с гражданином", т. е. возврат в естественное состояние. Практически же многовековой опыт показывает, что угроза, смертной казни не останавливает преступника, и более эффективно пожизненное лишение свободы. А то обстоятельство, что она веками существовала почти у всех народов, не оправдывает точки зрения, так как способствует распространению в народе ожесточенности и безнравственности. Неоправданна она, доказывал Беккариа несколько позже, и с точки зрения юридической — применение может быть результатом ошибки судей, которая становится уже непоправимой.

Идеи Беккариа были восприняты классическим направлением в уголовно-правовой науке и уголовным законодательством, закрепившим такие прогрессивные принципы, как равенство перед законом, "нет преступления и нет наказания без указания о том в законе", соответствие тяжести наказания тяжести совершенного преступления.

Беккариа приглашала в Россию Екатерина II, но он отказался. Тем не менее в ее известном "Наказе" Комиссии по составлению нового Уложения (начавшей, кстати, работать через три года после выхода книги Беккариа) примерно половина статей по уголовному праву заимствована у него, а вся глава X "Об образовании криминального суда" — перевод из Беккариа.

§ 4. Заключение

Особенностью политико-правовой идеологии Германии и Италии XVII—XVIII вв. было сочетание умеренно прогрессивных в идеологической сфере и консервативных в политической сфере теорий.

Просветительские идеи вылились преимущественно в абстрактные теоретические построения и практически приспосабливались к существующему политическому устройству. Конечно, освобождение государственно-правовой теории от теологической оболочки, восприятие идеи о государстве как общем благе, обоснование ссылками на естественное право идей свободы личности, вероисповеда-

ния, убеждений и (особенно у Беккариа) гуманизма было выражением назревших потребностей общественного развития.

И все же выше допустимости пассивного сопротивления существовавшей государственной власти и весьма умеренной критики режима полицейского государства немецкая политическая мысль в то время не поднялась. Более того, с укреплением княжеского абсолютизма в немецких землях в политической мысли появилась его апология.

Аналогично этому даже у наиболее передового из рассмотренных мыслителей — Беккариа, чьи заслуги в развитии уголовно-правовой теории того времени были громадны, гуманистические надежды на совершенствование общих условий жизни и законодательства связывались опять-таки с просвещенным монархом.

ГЛАВА 12

Политические и правовые учения в России в первой половине XVIII в.

§ 1. Введение

Первая половина XVIII в. ознаменовалась в русской истории реформами Петра I и первой серьезной попыткой ограничить самодержавие, предпринятой в 1730 г. Петровские реформы затронули все сферы жизни русского общества: политическую, социальную, экономическую, правовую. Они не просто упрочили российское самодержавие, они придали ему немало новых черт. Изменились взаимоотношения между государством и церковью. Церковная организация стала частью государственного аппарата. Изменились отношения между государством и обществом.

Все эти перемены нашли свое отражение в русской политической и правовой идеологии. Новым содержанием наполнилась официальная доктрина самодержавной власти. В России появился новый тип политического мыслителя, воплотившийся в фигуре Феофана Прокоповича, — это тип идеолога государственной власти.

Своими реформами Петр I во многом продолжал преобразования, начатые его отцом — царем Алексеем Михайловичем. Подобным же образом и многие новые черты в политической и правовой идеологии России первой половины XVIII в. являлись не чем иным, как дальнейшим развитием тенденций, зародившихся в XVII в. Так, усиление в эпоху правления Петра I влияния на политическую и правовую мысль России идей западноевропейских философов было в значительной степени подготовлено процессами, происходившими в духовной жизни русского образованного общества в царствование Алексея Михайловича. В. Н. Татищев, во взглядах которого влияние западноевропейских политических и правовых идей на русскую политическую и правовую идеологию проявилось в наиболее яркой степени, имел как тип политического мыслителя предшественников себе в лице ряда государственных деятелей середины и второй половины XVII в.

Первая половина XVIII в. является поэтому в истории политической и правовой мысли России во многих отношениях переходной эпохой — ив официальной доктрине самодержавной власти, и в политических учениях отдельных русских мыслителей указанно-

го времени мы видим сочетание новых идей с постулатами традиционными, характерными для русской политической и правовой идеологии предшествующих эпох. При этом необходимо отметить, что новое и старое здесь вполне сочетались между собой и взаимно друг друга дополняли.

§ 2. Развитие официальной доктрины самодержавной власти

Официальная доктрина самодержавной власти сформировалась в России в XVI—XVII вв. В течение первой половины XVIII в. происходило дальнейшее развитие этой доктрины. В ее содержании появились нововведения, соответствовавшие переменам в социально-экономической, политической и культурной жизни русского общества, которые произошли в процессе реформ Петра I. Вместе с тем в новых общественных условиях основные постулаты доктрины самодержавной власти, сложившиеся в прошлые эпохи, сохраняли свое значение. Некоторые из них получали законодательное оформление, отливались в более четкие доктринальные положения.

Так, в толковании к арт. 20 "Артикула воинского" 1715 г. давалась следующая характеристика самодержавной власти: "...Его Величество есть самовластный монарх, который никому на свете о своих делах ответу дать не должен. Но силу и власть имеет свои государства и земли, яко христианский государь, по своей воле и благомнению управлять"[1]. В приведенных словах были обозначены те свойства самодержавной власти, которые выделял в своей теории "православного христианского самодержавия" Иван Грозный[2]. Взгляд на царя как на православно-христианский по своему назначению институт проводил и "Духовный регламент" 1721 г. Царь Петр I представлялся здесь "яко христианский государь, правоверия нее и всякого в церкви Святей блюститель".

Как и прежде самодержавная власть мыслилась в качестве власти, данной от Бога. Эта идея закреплялась в царском титуле Петра I, который начинался со слов: "Божиею милостию, Мы, пресветлейший и державнейший Великий Государь, Царь и Великий Князь Петр Алексеевич всея Великие и Малые и Белые России самодержец...". На божественное происхождение самодержавной власти указывал также его императорский титул: "Божиею поспешествующею милостию Мы Петр Первый, Император и Самодержец Всероссийский...".

[1] Данная характеристика самодержавной власти была повторена в "Уставе морском" 1720 г.

[2] См. § 5 главы 7 настоящего учебника.

В теории "православного христианского самодержавия", сформулированной Иваном Грозным, на самодержца, возлагались функции защиты русского общества от врагов, искоренения "зла", наказания "злодеев". Подобные функции возлагал на себя как на самодержца и Петр I. Он говорил в одной из своих речей: "Первые и главные обязанности монарха, призванного Богом к управлению целыми государствами и народами, состоят в защите от внешних врагов и в сохранении внутреннего мира между подданными посредством скорого и праведного воздания каждому по справедливости. Долг монарха самому вести войска свои в бой и наказывать зло в лице людей, наиболее высоко стоящих по рождению или по богатству, совершенно так же, как и в лице последнего мужика".

Подобно Ивану Грозному Петр I считал, что царский титул делает его ответственным буквально за все происходящее в России и наделяет правомочием вмешиваться во все сферы общественной жизни. Законодательство петровской эпохи носило поэтому всеобъемлющий характер, оно отражало стремление самодержца урегулировать и все стороны бытовой жизни населения России. Петр I устанавливал своими указами правила ношения одежды, строительства и ремонта домов, способы ткания полотна, обработки шерсти, сбора урожая, строительства кораблей и т. д.

Теория "православного христианского самодержавия" отождествляла самодержавную власть с властью отца в семье. Подданные царя представлялись при этом его детьми. Данный взгляд проводился и в официальной политической идеологии XVIII в., он ясно выражен, в частности, в законодательных актах эпохи правления Петра I.

Многие нововведения, появившиеся в содержании официальной доктрины самодержавной власти в рассматриваемое время, были не чем иным, как результатом развития идей, которые появились в ней еще в предшествующие эпохи.

Так, в 1721 г. Сенат преподнес в дар царю Петру I титул "Отца отечества, Императора Всероссийского, Петра Великого". В "Представлении Правительствующего Сената", оформлявшего данный акт, русского самодержца просили принять сей титул во благодарение от верных подданных, "как обыкновенно от Римского Сената за знатные дела императоров их такие титулы публично им в дар приношены и на статуах для памяти в вечные роды подписываны". Принятие Петром I титула, который со времен Октавиана Августа возлагался на главу древнеримского государства, закрепляло тенденцию династической и культурной переориентации русского самодержавия с Византии на Древний Рим, наметившуюся еще в середине XVI в.[1]

[1] См. об этой тенденции § 2 главы 7 настоящего учебника.

Как известно, в средневековой Европе титул "император" приобрел в XVI в. новое значение, отличное от того, которое он имел в Древнем Риме. Данный титул стал служить признаком независимости его носителя от какой-либо другой власти, светской или церковной. Так, английский король Генрих VIII наименовал себя "императором" для того, чтобы подчеркнуть свою независимость от власти римского папы. В этом своем значении титул "император" выражал главную идею явления, называемого "абсолютной монархией". "Абсолютный" монарх в представлении западноевропейских идеологов позднего Средневековья — это не государь, обладающий неограниченной властью, как полагают современные историки, но такой монарх, который не подчиняется никакой вышестоящей власти.

В России же идею независимости монарха от какой-либо другой власти выражали титулы "цар" и "самодержц", которые соответственно считались синонимичными западноевропейскому титулу "император". Не случайно русские цари нередко именовались в международных документах XVI и XVII вв. "императорами". В собрании Государственного Русского музея хранится портрет Петра I, датируемый 1697 г., в надписи к которому его именуют "императором Московии"[1]. В 1708 г. в одной из речей, прославлявшей Петра I от имени духовенства, он также именовался "Императором", а вместе с тем — и "Отцом отечества". "Всея великия, и малыя, и белыя России императором и автократором" Петр I был назван в хвалебном произведении в его честь, выпущенном после победы русских войск под Полтавой в 1709 г. В "Книге Марсовой...", изданной в 1713 г. повелением, как было указано в ее заглавии, 'императора, Петра Перваго самодержца всеросс1искаго", был помещен на фронтисписе портрет Петра I, созданный Алексеем Зубовым. Под ним весьма примечательная надпись — "Петръ Первьп 1мператоръ пр1снопр1бавитель царь і самодержецъ ВсероcicKii". Термин "присноприбавитель" является синонимом латинскому по своему происхождению термину "августейший".

Уподобление власти русского самодержца древнеримской монархической власти создавало идеологическое основание для подчинения ему действовавшей на территории России православной церковной организации. Древнеримский монарх являлся помимо прочего и верховным понтификом, т. е. в его лице соединялись высшая светская и высшая религиозная власти. Петр I знал об этом и во время разработки проекта реформы управления церковью заявил однажды: "Богу изволишу исправлять мне граждан-

[1] "Petrus Alexandrowitz Moscowitaru Imperator..." (Художник, рисовавший этот портрет, и составитель надписи к нему был иностранцем, поэтому русский царь Петр I ошибочно назван "Александровичем").

ство и духовенство, я им обое — государь и патриарх. Они забыли, в самой древности сие было совокупно".

Главенство самодержца над русской православной церковью было оформлено "Духовным регламентом" 1721 г. В Манифесте от 25 января 1721 г., объявлявшем о создании новой системы управления церковной организацией, Петр I провозгласил, что он, царь и самодержец всероссийский, берет на себя заботу об "исправлении чина духовного" и, не видя лучшего к тому способа, учреждает "Духовную коллегию, то есть Духовное Соборное правительство"[1].

До этого события русская православная церковь на всем протяжении своей истории сама решала вопрос о собственном устройстве. Вмешиваясь во внутрицерковные дела, Петр I фактически нарушал многовековую традицию. Существовавшая в России до его восшествия на престол официальная доктрина самодержавной власти не наделяла самодержца правомочием переустраивать систему управления церковью. Тем не менее в Манифесте от 25 января 1721 г. Петр) I постарался провести мысль о том, что, помимо многих по долгу богоданной ему власти забот об исправлении народа российского, он имеет, как царь и самодержец всероссийский, также заботу об исправлении "чина духовного". Более того, Петр заявил, что при виде в духовенстве многих неустройств и великой в его делах скудости испытывает страх, не окажется ли он неблагодарным Всевышнему, если пренебрежет исправлением "чина духовного". Объявляя о принятии на себя попечения об этом исправлении, русский царь указал, что действует в данном случае "образом прежних, как в Ветхом, так и в Новом завете, благочестивых царей".

Все это означает, что правомочие самодержца на реформу системы управления церковью Петр I выводил из идеи божественного происхождения его власти. То, что являлось по существу нововведением в официальную доктрину самодержавной власти, царь-реформатор представлял в качестве древней традиции.

Одним из наиболее значимых постулатов официальной доктрины самодержавной власти стала в XVIII в. *идея служения самодержца общему благу, славе и чести народа российского.* Петр I был привержен ей на протяжении всего своего царствования. Так, в "Манифесте о вызове иностранцев в Россию" 1702 г. он заявлял о

[1] На первом же заседании Духовной коллегии, состоявшемся 14 февраля 1721 г., церковные иерархи, которые вошли в ее состав, попросили царя Петра I переименовать этот орган управления церковью в "Святейшее Правительствующее Собрание". Петр согласился с таким названием, предложив при этом слово "собрание" заменить на слово "собор" или "синод". Так в России появилось новое учреждение — Святейший Синод — которое управляло церковью вплоть до 1917 г.

том, что со вступления на престол все его старания и намерения клонились к тому, как бы сим государством управлять таким образом, чтобы все его подданные, попечением его "о всеобщем благе, более и более приходили в лучшее и благополучнейшее состояние". В речи перед войсками накануне Полтавской битвы русский царь говорил: "... И не помышляли бы вооруженных и поставленных себя бытии за Петра, но за государство, Петру врученное, за род свой, за народ всероссийский... А о Петре ведали бы известно, что ему житие свое недорого, только бы жила Россия и российское благочестие, слава и благосостояние".

Способности и желание служить интересам России были в представлении Петра I более важными качествами для самодержца, нежели принадлежность к царской династии, происхождение от рода и крови царской. Убедившись, что его старший сын и наследник престола Алексей не обладает таковыми способностями и желанием, Петр I лишил его в 1718 г. права наследовать самодержавную власть. В манифесте, изданном по этому поводу, он объяснял свое решение следующими словами: "Ибо не могу такова наследника оставить, которой бы растерял то, что чрез помощь Божию отец получил, и испроверг бы славу и честь народа российского, для которого я здоровье свое истратил, не жалея в некоторых случаях и живота своего, к томуж и боясь Суда Божия, вручить такое правление, знав непотребного к тому". Предупреждая своего сына Алексея о том, что лишит его права наследовать престол, Петр I заявлял: "Мы лутче чужого достойного учиним наследником, нежели своего непотребного".

Способность служить общему благу, славе и чести народа российского стала рассматриваться в русской политической идеологии XVIII в. таким же основанием для наделения того или иного лица царской властью, каким прежде считалась его "богоизбранность". Этому представлению вполне соответствовал Именной указ Петра I от 5 февраля 1722 г. "О праве наследия престолом", по которому устанавливалось, что "в воли правительствующего государя, кому оной хочет, тому и определит наследство, и определенному, видя какое непотребство, паки отменит".

В условиях XVIII в. идея служения самодержца общему благу, славе и чести народа российского приобрела такое же значение, которое имела концепция божественного происхождения самодержавной власти. В соответствии с этой идеей повиноваться самодержцу надлежало не только потому, что его власть — от Бога, но и по той причине, что он служит "общему благу" или "общей пользе". По воспоминаниям А. К. Нартова, Петр Великий следующим образом объяснял однажды суть своей власти Я. В. Брюсу и А. И. Остерману: "Говорят чужестранцы, что я повелеваю рабами, как невольниками. Я повелеваю подданными, повинующимися моим ука-

зам. Сии указы содержат в себе добро, а не вред государству. Английская вольность здесь не у места, как к стене горох".

Естественно, что вопрос о том, что есть "общее благо" и что составляет "честь и славу народа российского", решал самодержец. Вследствие этого идея служения общему благу, славе и чести народа российского оказывалась для самодержца таким же удобным идеологическим средством обоснования его власти, как и концепция ее божественного происхождения.

Объявляя самодержавную власть происходящей от Бога, официальная политическая идеология тем самым: устанавливала для этой власти определенные, ограничивающие действия самодержца рамки, которые составляли догмы Священного писания, этические нормы православной христианской религии. Доктрина, представлявшая самодержавную власть в качестве инструмента служения общему благу, славе и чести народа российского, если и ограничивала ее какими-то пределами, то весьма расплывчатыми. Опираясь на нее, можно было оправдать практически любые действия самодержца. Для этого достаточно было показать, что они предприняты для общего блага.

"Неусыпные попечения" Петра I о народе всероссийском, его труды, поставившие народ на высокую степень "благополучия и славы" были названы в "Представлении Правительствующего Сената" от 21 октября 1721 г. основанием для поднесения ему титула "Отца отечествия, Императора Всероссийского". При этом следует отметить, что, преподнося русскому царю данный титул, сенаторы представляли себя действующими от "общего всех верных подданных лица". Позднее титул российского императора будет выражать главенство монарха над страной с огромной территорией, населенной множеством различных этносов, и т. п. Однако применительно к Петру I императорский титул воплощал собой идею служения самодержца общему благу, славе и чести народа российского.

Наполнение титула носителя верховной государственной власти указанным смыслом выражало тенденцию к секуляризации этой власти. Данная тенденция скрытно проявлялась и в наименовании Петра I "Христом Господним", которое становится распространенным еще в первые годы XVIII в. Так, в 1701 г. Дмитрий Ростовский говорил в своей приветственной речи, обращенной к Петру I: "Сподоблюся... в будущем веце видети Христа Господа Царя Небеснаго, и о зрении пресвятаго лица Его веселитися: се в нынешнем веце сподоблшися видети пресветлое лице *Христа Господня, Помазанника Божия, Царя земнаго, Христианского Православного Монарха,* Ваше Царское Пресветлое Величество..." (выделено мною. — *В.* Т.). В 1709 г. местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский писал Петру I, прославляя его Полтавскую победу: "Победил есть от колена Иудова победитель Христос чрез Христа на-

шего Царя". Такому наименованию русского царя вполне соответствовало и новое название его подданных, введенное указом Петра I в 1702 г. При обращении к царю подданный должен был отныне называть себя не "холопом", как прежде, а "нижайшим рабом". Наименовав русского царя "Христом, Царем земным", церковные иерархи поставили его на место Христа, Царя небесного. В связи с этим неудивительным является утверждение в последующем названия императора всероссийского "главой Церкви".

Это нововведение в официальную политическую идеологию разрушало традиционные для русского общества представления о хорошем и плохом царе. Согласно им хороший и достойный прославления царь — это самодержец, соответствующий идеалу христианского царя, т. е. являющийся царем праведным, святым, благочестивым, благородным, приверженным к православию, природно русским и т. д. С точки зрения традиционного русского политического сознания не всякие действия носителя верховной власти имели божественную санкцию, но лишь такие, которые соответствовали указанному идеалу. По официальной доктрине самодержавной власти, утвердившейся в России в эпоху правления Петра I, хорошим царем стал считаться *любой* носитель царского титула. И соответственно *любые* конкретные действия лица, занимающего царский престол, представлялись теперь оправданными.

В исторической литературе официальная доктрина самодержавной власти, утвердившаяся в России в первой половине XVIII в., часто называется "идеологией абсолютной монархии" или "абсолютистской идеологией". Думается, это название в данном случае не вполне уместно. Оно уподобляет эту доктрину идеологическим конструкциям, существовавшим в XVII—XVIII вв. в Западной Европе. Несомненно, что отдельные элементы русской политической идеологии первой половины XVIII в. вполне соответствовали концепциям западноевропейской идеологии абсолютной монархии. Однако в целом официальная политическая идеология, развивавшаяся в России в рассматриваемое время, отличалась довольно большим своеобразием. В эпоху правления Петра I в русском обществе сложилась идеологическая конструкция верховной государственной власти, которая отличалась целым рядом существенных особенностей, с одной стороны, от официальной доктрины самодержавной власти XVI—XVII вв., а с другой стороны, от западноевропейской идеологии абсолютной монархии.

§ 3. Политическое учение Феофана Прокоповича

Феофан Прокопович (1681—1736) — церковный и государственный деятель первой трети XVIII в., соратник Петра I в деле преоб-

разования системы управления церковью и одновременно идеолог его реформ. В свое время он был известен также в качестве драматурга и стихотворца, историка и собирателя книг. В его политическом учении было дано теоретическое обоснование новых тенденций в эволюции самодержавной власти, проявившихся в эпоху правления Петра I.

Родился будущий идеолог петровских реформ в 1681 г. (по другим данным — в 1677 г.) в Киеве в купеческой семье. При рождении был наречен Елеазаром (или Елисеем). Учился в Киево-Могилянской академии, ректором которой был его дядя (по матери) Феофан Прокопович. Духовное образование Елеазар получил в иезуитской коллегии Св. Афанасия в Риме, в которой обучался в 1698—1701 гг. Для того чтобы поступить в это учебное заведение, ему пришлось принять униатство и вместе с верой поменять также имя. В списках названной коллегии он числился поэтому как Самуил Церейский[1].

По возвращении в Россию в 1702 г. Елеазар-Самуил восстановился в православной вере. В 1704 г. он был назначен учителем пиитики в Киево-Могилянскую академию[2]. В 1705 г. принял монашество, а вместе с ним и имя своего дяди, которого к тому времени уже не было в живых. В 1706 г. новоявленному Феофану Прокоповичу поручили преподавать в академии риторику, в 1707 г. — философию и новые для академии предметы: физику, арифметику и геометрию.

В 1706 г. Феофан Прокопович выступил в Софийском соборе с приветственным словом на пришествие в Киев Петра I и этой речью впервые сделался известным Его Величеству. В 1709 г. после битвы под Полтавой он произнес в данном соборе в присутствии Петра I "Панигирикос или слово похвальное о преславной над войсками свейскими Победе пресветлейшему и великодержавнейшему государю царю и великому князю Петру Алексеевичу". Речь молодого проповедника произвела большое впечатление на царя и в 1711 г., отправляясь в Прутский поход, Петр I пригласил Феофана Прокоповича возглавить группу священников, служивших в его войске. По возвращении из похода царь повелел назначить его игуменом Киево-Братского монастыря и ректором Киево-Могилянской академии. В 1716 г. Феофан был вызван Петром I в Петербург.

[1] Возможно, фамилия Церейский являлась настоящей его фамилией, полученной от отца.

[2] Лекции Феофана Прокоповича о поэтике — "De arte poetica", читавшиеся им в православной Киево-Могилянской академии в 1705 г., см. в издании: *Феофан Прокопович.* Сочинения / Под ред. *И. П. Еремина.* М.—Л., 1961. С. 229—333 (латинский текст) и с. 336—455 (в переводе на русском языке).

Оценив по достоинству проповеднический и публицистический талант киевского монаха, царь-реформатор решил сделать его своим идеологом. Феофан Прокопович стал регулярно выступать в Санкт-Петербурге с проповедями, в которых разъяснял и отстаивал преобразовательные меры самодержца. Тексты этих проповедей печатались в типографиях и распространялись среди населения. В 1718 г. Феофан Прокопович был рукоположен в сан епископа Псковского, резиденция которого находилась в Санкт-Петербурге. С этого времени он принимал активное участие в разработке проектов законодательных актов Петра I. В 1720 г. Феофан Прокопович составил предварительный текст "Духовного регламента". В том же году он стал архиепископом Новгородским, а в начале 1721 г. вошел в состав Святейшего Правительствующего Синода, в котором сделался самым деятельным и авторитетным членом. После смерти Петра I положение Феофана Прокоповича при царском дворе стало шатким, но он продолжал служить интересам укрепления самодержавия и поэтому до самой своей кончины в 1736 г. пользовался поддержкой со стороны царствующих особ.

Феофан Прокопович стал автором более семидесяти произведений богословского, философского, политического, исторического характера. Он написал немало повестей, драм, стихотворений. Но основная масса его сочинений — это проповеди, произнесенные по поводу различных знаменательных событий в политической жизни русского общества.

Главное содержание политического учения Феофана Прокоповича выражено в таких его произведениях, как: 1) "Надежда добрых и долгих лет Российской Монархии...", напечатанное в феврале 1717 г. и представляющее собой текст проповеди, произнесенной им 28 октября 1716 г. — в день рождения сына Петра I царевича и великого князя Петра Петровича; 2) "Слово в неделю цветную о власти и чести царской, яко от самого Бога в мире учинена есть, и како почитати Царей и оным повиноватися людие долженствуют; кто же суть и коликий имеют грех противляющиися им, проповеданное в Царствующем Санктпетербурге Апреля в 6 день 1718 года"; 3) Предисловие к Уставу морскому, написанное в 1719 г.; 4) "Розыск исторический... коих ради вин и в Яковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами...", изданное в 1721 г.; 5) "Правда воли монаршей во определении наследника державы своей"; 6) "Слово в день воспоминания коронации Государыни Императрицы Анны Иоанновны в Санктпетербурге. Проповеданное Апреля 28 дня 1732 года". Кроме того, к числу произведений Феофана Прокоповича следует отнести "Духовный регламент" 1721 г. При этом необходимо иметь в виду, что этот документ, так же, как и "Правда воли монаршей", составлялся по заказу Петра I и что царь подверг его текст определенной редакционной правке.

Политическое учение Феофана Прокоповича тесно связано с официальной политической идеологией русского общества первой половины XVIII в. В значительной мере оно есть часть этой идеологии. Произведения, в которых Феофан высказывал свои политические идеи, создавались им, как правило, в целях идеологического обоснования законодательных актов Петра I, вносивших серьезные перемены в механизм государственной власти. Так, "Слово о власти и чести царской" призвано было оправдать лишение царевича Алексея Петровича права наследования царского престола и назначение наследником малолетнего Петра Петровича, объявленное Манифестом Петра I от 3 февраля 1718 г. Трактат "Правда воли монаршей" был написан Феофаном Прокоповичем для обоснования Указа Петра I от 5 февраля 1722 г. "О праве наследия престолом", в котором провозглашалось, что "всегда в воли правительствующего государя, кому оной хочет, тому и определит наследство, и определенному, видя какое непотребство, паки отменит...". Впоследствии названный трактат был включен в состав "Полного собрания законов Российской империи".

Основополагающим элементом политического учения Феофана Прокоповича является идея происхождения верховной государственной власти от Бога. Данная идея выводилась им, во-первых, непосредственно из Священного писания, а во-вторых, из соответствующего понимания человеческого естества. "Ибо, кроме писания, есть в самом естестве закон, от Бога положенный", — заявлял Феофан и далее пояснял: "Таковы законы суть в сердцы всякаго человека: любити и боятися Бога, хранити свое житие, желати неоскудевающаго наследия роду человеческому, не творити другому, еще (что. — *В. Т.)* себе не хощещи, почитати отца и матерь. Таковых же законов и учитель и свидетель есть совесть наша". В числе законов человеческого естества Феофан называл и закон, по которому надлежит "бытии властем предержащем в народех". "Есть тако воистинну! И се всех законов главизна", — утверждал он. — Ибо понеже, с стороны одной, велит нам естество любити себе и другому не творити, что нам не любо, а со другой стороны, злоба рода растленного разоряти закон сей не сумнится, всегда и везде желателен был страж, и защитник, и сильный поборник закона, и то есть державная власть".

По мнению Феофана, если верховная власть имеет свое начало в человеческом естестве, то это означает, что она происходит также от Бога, поскольку именно Бог является создателем человеческого естества.

Признавая, что начало первой власти происходит "от человеческаго сословия и согласия", Феофан отмечал, что и в данном случае действует естественный закон, "на сердце человеческом от Бога написанный", который требует от людей искать себе сильного

защитника. К поиску защитника побуждает людей и совесть, каковая, по словам Феофана, "сама семя божие есть". Поэтому — заключает Феофан свои рассуждения о происхождении государственной власти — "не можем не нарещи (назвать. — В. Т.) самого Бога властей державных виновника".

Феофан предполагал в слушателях своих проповедей людей, наделенных свободной волей и способностью мыслить. Поэтому при обосновании божественного происхождения государственной власти он не ограничивался ссылками на тексты Священного писания, но старался найти опору данной идее в здравом разуме и совести.

Подобным же образом Феофан оправдывал и необходимость повиновения государственной власти. И в этом случае он не ограничивался указанием на библейские заповеди, призывающие к повиновению властям, но опирался в своих суждениях на аргументы здравого разума и побуждения совести. "Вниди внутрь себе и помысли сие: власть державная естественному закону есть нуждна. Не скажет ли абие тебе совесть твоя: убо власти не повиноватися, на закон естественный грешити есть? Помысли сие: власть творит, яко безбедницы пребываем. Не скажет ли абие совесть: убо властей не хотети, есть хотети погибели человеческой? Еще помысли: вижду власть от Бога бытии нашим здравым разумом нам узаконяемую. Не наведет ли совесть: убо властем противитися, есть противитися Богу самому?" — заявлял он.

В качестве главного аргумента в обосновании необходимости повиновения государственной власти Феофан использовал представление о ней как о силе, обеспечивающей общее благо: целостность, материальное процветание и безопасность всего общества. *"Власть есть самое первейшее и высочайшее отечество, на них бо висит не одного некоего человека, не дому одного, но всего великаго народа житие, целость, безпечалие"*, — утверждал Феофан.

По его мнению, повиноваться государственной власти должны все люди — в том числе и священники, и монахи. Священство, провозглашал Феофан, "иный чин есть в народе, а не иное государство. А яко же иное дело воинству, иное гражданству, иное врачам, иное художникам различным, обаче вси с делами своими верховной власти подлежат; тако и пастырие, и учителие, и просто вси духовнии имеют собственное свое дело, еже бытии служители божиими и стоители тайн его, обаче и повелению властей державных покорены суть".

Опору этому своему воззрению Феофан находил в Ветхом и Новом заветах, в истории Вселенских соборов, в законодательстве Юстиниана I и других византийских императоров, во всемирной и русской истории. "И яко же, подрывающее основание, трудно удержати в целости храмину, тако и зде бывает, — отмечал он, — опровергаемым властем верховным, колеблется к падению все об-

щество. *И сия болезнь в государствах мало когда не бывает к смерти их, яко же можно видети от всемирных историй. Но коих мы требуем историй? Не сама ли Россия довольная себе свидетельница?"*

Имея корневое свое начало в Боге, верховная государственная власть, по словам Феофана Прокоповича, "не судима есть от человека, но единаго Бога суду подлежит". Она есть "высочайшая, крайняя власть" и "не подлежит никей же другой власти человеческой". Она не подчиняется соответственно и человеческим законам. "Понеже бо нарицается и есть верховная, высочайшая и крайняя власть, то како может законам человеческим подлежати; аще бы подлежала, не была бы верховная. А когда сами Государи творят то, что гражданские уставы повелевают, творят по воле, а не по нужде".

Очевидно, что выделяя в государственной власти указанные свойства, Феофан Прокопович подразумевал, главным образом, самодержавную власть, существовавшую в его время в России. При этом он хорошо знал особенности и других разновидностей государственной власти.

Классификацию различных форм ("образов") правления Феофан строил на базе традиционного для европейской политической идеологии критерия, а именно: в зависимости от количества носителей высочайшей власти. В соответствии с ним он выделял: 1) *демократию* или *народодержавство,* "инде главные всего Отечества дела управляются согласием всех жителей"; 2) *аристократию,* "инде же не всего народа, но и не единаго лица волею, но несколько избранных мужей сословием правится Отечество"; 3) *монархию* или *самодержавство,* "инде же вся держава в руках единаго лица держится". Помимо этого Феофан признавал возможность существования и смешанных форм правления, сочетающих признаки двух или трех вышеотмеченных основных "образов правления".

В свою очередь и монархии Феофан делил на различные виды. Так, он писал, что монархия бывает *наследственной,* "в которой по отце сын, или по брате брат, иногда же по отце и дщерь царствует... и разве пресечется линия крови Самодержавной, в то время согласием Монарх новый избирается". К такой монархии Феофан относил современную ему "Монархию Всероссийскую".

"Наследной монархии" Феофан противопоставлял *"монархию избирательную",* в которой "не наследный скипетр содержится, но по смерти монарха единаго избирает народ монарха, по согласию своему, несмотря на дети монарха умершаго".

При решении вопроса о лучшей форме правления Феофан Прокопович следовал, по его собственному признанию, учениям политических мыслителей, полагавших, что о различных правлениях "не просто по самих себе, но по природе народов рассуждати подо-

бает, который где лучше свойствуются". Из высказываний этих мыслителей можно узнать, отмечал он, что "едва не всем народом природна есть Монархия, понеже едва не вси таковым способом удоб управляти себе обыкоша". Для России лучшей формой правления Феофан считал самодержавие. "Русский народ таков есть от природы своей, — отмечал он, — что только самодержавным владетельством храним быть может. А если каковое нибудь иное владение правило воспримет, содержаться ему в целости и благосостоянии отнюдь не возможно".

Из единоличных образов правления Феофан отдавал предпочтение наследственной монархии. По его словам, в монархии наследуемой "сыны Царские от младых ногтей, от того времени, когда ходити и прорицати нечто обучаются, обучаются купно и царствовати... А кто с нижайших на престол прагов восходит, управляти учится седии уже на корме, не без великого многажды вреда Государства своего". Кроме того, преимущество "наследуемого Царства" состоит, по мнению Феофана, и в том, что самодержец печется здесь о добре общем, как о своем домашнем, "видя яко наследствовати по нем имут сыны и сыны сынов его, и имже все изобилное и целое готовя". Те же, кто становится монархом по избранию, склонны, отмечал он, не щадить общего, как чужого, "но и паче тщатся оттуду приватныя свои фамилии обогащати".

Но самым большим пороком "елекционных держав" Феофан считал свойственные им несогласия и раздоры. "Санове велики, смотрящее на преизящества своя и престольныя высоты вожделевающе, како могут бытии вернии своему Монарху?, которому скорейшей желают смерти — вопрошал он. — Како друг другу доброжелательный бытии могут?, всяк равного себе не любя. Той мыслит, какобы оному запяти путь к диадеме, а той сему тожде взаим творит, и един другого боится. И всяк туды намеряет, туды советы, туды дела народные, туды трактаты с посторонними ведет, куды бы могл ему бытии простейший путь до короны".

Вместе с тем и в наследственной монархии Феофан Прокопович обнаруживал большой недостаток. Самодержавную власть может в ней унаследовать человек не достойный короны, отчего "бедно деется с государством". Лучшим способом исправления данного недостатка Феофан полагал признание за монархом права назначения в качестве наследника самодержавной власти любого достойного человека, в том числе и такого, который не является ни его сыном, ни каким-либо родственником вообще.

В политическом учении Феофана Прокоповича можно обнаружить ряд таких идей, которые были распространены в его время в Западной Европе. Так, верховенство государственной власти — суверенитет — русский мыслитель обозначает термином "маестат". По его словам, маестат — это "самая крайне превосходная честь и

единым токмо верховным властям подается и значит не токмо достоинство их превысокое, и котораго по Бозе болыиаго нет в мире, но и власть законодательную крайне действительную, крайний суд износящую, повеление неотрицаемое издающую, а самую ни каковым же законам не подлежащую". Данный термин, причем именно в приведенном значении, употребляли в своих сочинениях такие западноевропейские мыслители, как Ж. Воден, Г. Гроций, И.-Ф. Буддей. Свойства верховной государственной власти, выделявшиеся Феофаном Прокоповичем, а именно: ее неподсудность человеческому суду, независимость от какой-либо другой человеческой власти и надзаконность, отмечались не только названными учеными, но также Т. Гоббсом и С. Пуфендорфом.

Вместе с тем Феофан Прокопович не воспринял многих распространенных в Западной Европе XVII — начала XVIII в. политический идей. Признав согласие народа в качестве фактора, способствующего появлению государственной власти в обществе, русский мыслитель не принял характерного для западноевропейской теории "общественного договора" представления о народе как совокупности отдельных индивидов, каждый из которых обладает изначально суверенитетом. В учении Феофана Прокоповича первоначальным носителем суверенитета выступает народ, который мыслится в качестве единого тела, обладающего общей волей. При этом Феофан ничего не говорит о том, как образовался народ.

Так, по учению Т. Гоббса, верховная государственная власть образуется не в результате договора ее носителя — суверена — со своими подданными, а путем заключения соглашения множества индивидов *друг с другом* об учреждении верховной власти и о предоставлении ее какому-либо одному человеку или коллегии людей. В учении Феофана Прокоповича подобное соглашение между индивидами вообще не предполагается, поскольку индивиды не мыслятся в качестве обладателей прав или воли. Для английского философа образование верховной государственной власти является одновременно образованием народа. В представлении русского мыслителя народ существует до появления такой власти. Поэтому если в теории Т. Гоббса верховную государственную власть учреждают индивиды, то в учении Феофана Прокоповича ее непосредственно создает народ.

В соответствии с доктриной "общественного договора", разработанной западноевропейскими философами, в результате краха государства общество приходит в свое первоначальное состояние, при котором суверенитет вновь становится принадлежностью индивидов. По смыслу учения Феофана Прокоповича верховная власть в подобном случае должна возвращаться к народу, который изначально и обладал ею.

В трактате "Правда воли монаршей" предусматривается, что в "монархии избирательной" в случае смерти монарха воля, предо-

ставленная ему народом, снова оказывается у народа; в "наследной" же монархии народная воля, отданная монарху, может возвратиться к народу только в случае отречения монарха от престола.

Смысл представлений Феофана Прокоповича о характере взаимоотношений народа и носителя верховной государственной власти во многом раскрывает то место в вышеназванном трактате, где говорится, что "народная воля, как в избирательной, так и в наследной Монархии и в прочих правительства образах бывает не без собственного смотрения Божия..., но божиим мановением движима действует". На основании данного тезиса Феофан делает вывод о том, что обязанности подданных к государю своему и обязанности государя "к добру общему" подданных своих происходят не только от воли народной, но и от воли Божией. Отсюда в свою очередь вытекают следующие идеи: "Не может народ, — констатирует Феофан, — судить дела Государя своего", "не может народ, — добавляет он к этому, — повелевать что-либо Монарху своему". Более того, даже если монарх, которого народ избрал самодержцем своим, усмотрев в нем "мужа доброго, который бы с великою отечества пользою царствовать мог", окажется не таковым, или, "быв на время добр, переменится в злого", народ, по мнению Феофана, все равно не может отставить его, отнять у него отданной воли своей. Потому что хотя народ и желает упрямо отменить волю свою, не может он отменить воли Божией, "которая и волю народную двигнула и купно с нею сама действовала" в установлении монархии.

Таким образом, *взаимоотношения народа с монархом при учреждении государства в том виде, в каковом они выступают в учении Феофана Прокоповича, не являются договором в строгом смысле этого понятия.* Народу в данном случае отводится роль не самостоятельного субъекта двухстороннего соглашения, но скорее простого проводника Божьей воли.

Одним из основополагающих элементов политического учения Феофана Прокоповича является идея служения государя общему благу. Эта идея была распространенной в западноевропейских политических учениях Нового времени. Согласно им верховная государственная власть учреждается именно для того, чтобы служить общей пользе. Т. Гоббс полагал, что суверен обязывается к этому естественным законом и отвечает за это перед Богом. Феофан Прокопович также связывал долг самодержца служить общему благу с законами человеческого естества и с Божественными заповедями. Однако дальнейшие выводы из этой идеи названные мыслители делали разные.

С точки зрения Т. Гоббса и других западноевропейских философов, государь, обязанный действовать в интересах общего блага, не имел правомочия издавать законы, которые *не служат* общему

благу. Такие законы они считали плохими. "Хороший закон, — отмечал Т. Гоббс, — это тот, который *необходим* для *блага народа* и одновременно *общепонятен".* В представлении Феофана Прокоповича государь, обязанный действовать на общую пользу естественным законом и божественными заповедями, не имел правомочия на издание только таких законов, которые *вредны* для общества. Любые другие законы, *даже если они прямо и не служили общему благу,* самодержец вполне мог, по мнению мыслителя, издавать. Определяя в трактате "Правда воли монаршей" пределы действий верховной государственной власти, Феофан писал: "Может Монарх Государь законно повелевати народу не только все, что к знатной пользе отечества своего потребно, но и все, что ему ни понравится, только бы народной пользе не вредно и воле Божией не противно было". На последующих страницах своего трактата идеолог Петра I перечислил сферы бытовой жизни народа, которые государь может регулировать своими законами: "И сюда надлежат всякие обряды гражданские и церковные, перемены обычаев, употребление платья, домов, строения, чины и церемонии в пированиях, свадьбах, погребениях, и прочая, и прочая, и прочая".

§ 4. Политические и правовые идеи В. Н. Татищева

Василий Никитич Татищев (1686—1750) известен прежде всего как родоначальник русской исторической науки. Исследования по русской истории составляли главное призвание его души, и в этой области его научная деятельность оказалась наиболее плодотворной. Основной итог ее — обширный труд "История Российская с самых древнейших времен", первая книга которого вышла в свет в 1768 г., а последняя, пятая, в 1848 г., — до сих пор сохраняет свое научное значение. Помимо русской истории Татищев занимался целым рядом других наук: математикой, географией, геологией, экономикой, юриспруденцией, политикой, философией, филологией, педагогикой. И во всех этих науках он добился значимых результатов, о чем свидетельствует содержание написанных им трактатов, записок, комментариев.

В историю России XVIII в. В. Н. Татищев вошел также в качестве видного государственного деятеля, талантливого администратора. В. О. Ключевский писал о нем: "Артиллерист, горный инженер и видный администратор, он всю почти жизнь стоял в потоке самых настоятельных нужд, живых текущих интересов времени — и этот практический делец стал историографом, русская история оказалась в числе этих настоятельных нужд и текущих интересов времени; не плодом досужей любознательности патриота или кабинетного ученого, а насущной потребностью делового человека. Так[им] образ[ом] Татищев вдвойне интересен, не только

как первый собиратель материалов для полной истории России, но и как типический образчик образованных русских людей петровской школы".

Государственная служба Татищева началась в 1704 г. в качестве рядового кавалериста драгунского полка. В 1706 г. он был возведен в поручики. В этом чине Татищев участвовал в Полтавской битве, произошедшей 27 июня 1709 г.: "Счастлив был для меня тот день, — вспоминал впоследствии Василий Никитич, — когда на Поле Полтавском я ранен был подле государя, который сам все распоряжал под ядрами и пулями, и когда по обыкновению своему он поцеловал меня в лоб, поздравляя раненым за Отечество".

В 1712—1716 гг. капитан Татищев несколько раз выезжал в Германию "для присмотрения тамошнего военного обхождения". Проведя в общей сложности два с половиной года в городах Пруссии и Саксонии, молодой офицер приобрел знания в инженерных и артиллерийских науках, познакомился с новейшими трудами западноевропейских ученых в области геометрии, геологии, географии, философии, истории. Он купил здесь множество книг по всем этим наукам и по возвращении из России продолжал с помощью их совершенствовать свои знания.

Весной 1716 г. Татищев был определен на службу в артиллерию. В 1720—1723 гг. он занимается по поручению Петра I организацией работы горных заводов на Урале. В течение 1724 г. Татищев пребывает в Санкт-Петербурге, выполняя различные задания императора. В июне указанного года он был назначен на должность советника Берг-коллегии. С декабря 1724 и до апреля 1726 г. Татищев пребывал в Швеции, где изучал по поручению Петра I шведскую организацию горного и монетного дела, работу мануфактур, подыскивал и нанимал искусных мастеров для службы в России, а также наблюдал за политическим состоянием, "явными поступками и скрытыми намерениями оного государства". Наряду со всем этим он по собственной инициативе собирал в Швеции материалы по древней русской истории, покупал разные полезные для России книги, рукописи, чертежи, беседовал с различными шведскими учеными, выведывая у них необходимые научные сведения. Позднее Татищев признается, что научно заниматься древней русской историей он стал в 1727 г. — по возвращении из Швеции.

В 1727—1733 гг. Татищев служил в Монетной конторе в Москве, сначала в качестве "третьего члена", а с конца 1730 г. — "главного судьи" конторы. В 1734—1737 гг. он являлся главным начальником горных заводов Урала, затем в течение двух лет возглавлял Оренбургскую экспедицию, организованную в 1731 г. в целях освоения Оренбургского края. С августа 1741 г. Татищев руководил Калмыцкой экспедицией. С конца 1741 г. к этой его обязанности добавилось поручение управлять Астраханской губернией.

В августе 1745 г. Татищев был отставлен от государственной службы. В апреле 1746 г. он прибыл в принадлежавшую ему деревню Болдино под Дмитровом. Здесь и прошли последние годы его жизни. Превозмогая болезни, он стремился завершить "Историю Российскую". Смерть, последовавшая 15 июля 1750 г., не позволила ему добиться своей цели и увидеть главный труд своей жизни напечатанным.

Политическое мировоззрение В. Н. Татищева формировалось на основе опыта его государственной деятельности, научных исторических изысканий и под большим влиянием произведений античных философов и ряда современных ему западноевропейских мыслителей. В частности, Татищев высоко оценивал немецкого философа Х. Вольфа, который, по его мнению, "лутче протчих, т. е. кратко и внятно", описал то, что касается "до начала сообчеств, порядков, правительств и должностях правителей и подданных". Выделял он также трактаты С. Пуфендорфа и Г. Гроция. К произведениям же известных в ту пору в Европе мыслителей Н. Макиавелли ("Государь"), Т. Гоббса ("Левиафан"), Дж. Локка ("Два трактата о правлении") и другим подобным им Татищев относился весьма критически: считал, что они "более вредительные, нежели полезные", что из них "у неразсудных странные, с мудростию и пользою государства несогласные разсуждения произносятся, а некоторые, с великим их собственным вредом, на непристойное дерзнули".

Ряд аргументов для своих выводов о характере человеческих обществ, власти и законах в них Татищев черпал в Священном писании. При этом он, судя по воспоминаниям современников, не относился к числу людей твердых религиозных убеждений. Некоторые из знавших Татищева людей считали его даже человеком не вполне православной веры. Подобные оценки религиозных воззрений Татищева основывались в значительной мере на слухах, распространявшихся его недоброжелателями, но в некотором смысле они отражали в искаженной форме критическое отношение Татищева к священникам и присущую ему веротерпимость. Татищев считал, что религиозные распри "не от кого более, как от попов, для их корысти, а к этому от суеверных ханжей, кои от несмысленных набожников происходят, между же людьми умными произойти не могут, понеже умному до веры другого ничто не касается, и ему все равно, Лютер ли, Кальвин ли или язычник с ним в одном городе живет или с ним торгует, ибо не смотрит на веру, но смотрит на его товар, на его поступки и нрав". Говоря о полезности веротерпимости, Татищев исключал, правда, из перечня религий, к которым следует относиться терпимо, иудаизм.

Среди произведений Татищева, в которых нашли отражение его политические и правовые взгляды, следует выделить: 1) главу 45 "О древнем правительстве русском и других в пример" в первой

части "Истории Российской"; 2) трактат под названием "Разговор двух приятелей о пользе науки и училища", написанный в 1733 г.; 3) записку "Произвольное и согласное разсуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном", составленную приблизительно в 1734—1735 гг.; 4) записку "Напомнение", которая представляет собой ответ Татищева на рожденный в стенах Сената в 1743 г. проект нового административно-территориального устройства России; 5) записку "Духовная моему сыну", датируемую 1749 г.

В своих политических взглядах Татищев исходил из того, что никакое человеческое сообщество, малое или великое, "без начальства и власти быть не может". Он выделял четыре типа таких сообществ ("сообсчеств" — по его терминологии): *первое* — "супружество", "когда муж и жена, свободные для обсчей их пользы, согласятся в сочетание"; *второе* — "родовое", т. е. "сообчество" родителей и детей; *третье* — "домовное" или "хозяйское", в котором соединяются на основании договора господин и слуги; *четвертое* из выделявшихся Татищевым "сообчеств" представляет собой государство, которое возникает из объединения "домовных" сообществ и выступает в свою очередь в различных формах.

Первую из этих форм Татищев называл *"гражданством"* или *"правлением гражданским",* признавая данное название синонимом греческому слову "политиа". По его мнению "гражданство" могло существовать лишь в малых селениях и предполагало совместное решение вопросов управления и суда "обсчим согласием" всех хозяев домов. После того, как селения стали многолюдными, люди вынуждены были данное правление переменить, "а выбрав неколико способнейших, к правлению определить, им полную власть повелевать и учреждать поручили, протчия же все в подвластии и послушании остались. Эту форму правления Татищев вслед за древнегреческими философами определил как аристократию. В дальнейшем описании эволюции государственных форм он также следовал представлениям античных мыслителей. Несогласие между правившими и проистекающие отсюда "медление и вред" в решении общих дел породило, по его словам, нужду в избрании "единого способнейшаго и достойнейшаго к правлению, которому всю власть поручили, дабы он о пользе обсчей прилежал, а подданные всенародно обесчались повелении его исполнять". Так появилась монархия.

Как и древнегреческие философы Татищев называл упомянутые формы правления правильными ("порядочными") и допускал возможность их вырождения в неправильные: политии — в демократию или охлократию, аристократиии — в олигархию, монархии — в тиранию. Он соглашался с античными мыслителями также в том, что "лучшую пользу представляют" "смешанные прави-

тельства", сочетающие элементы различных форм правления. В трактате "Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах" Татищев называет такие власти "чрезвычайными"; они, по его словам, "суть весьма разных состояний, яко негде имеется государь, но без совета знатных ничего делать не может".

Вопрос о том, какая форма правления является наиболее соответствующей общей пользе того или иного народа, должен был решаться, по мнению Татищева, с учетом географического места его обитания, размера территории, на которой он проживает, его просвещенности. Так, по его словам, "в единственных градех или весьма тесных областях", где всем хозяевам домов можно быстро собираться, "демократия с пользою употребиться может, а в великой области уже весьма неудобна". В областях, хотя и состоящих из нескольких городов, но от нападений неприятельских хорошо защищенных, расположенных, например, на островах, может, аристократическое правление быть полезно, особенно если народ просвещен и законы соблюдает без принуждения, "тамо так острого смотрения и жестокого страха не требуется". Что же касается великих и обширных по территории государств, "для многих соседей завидуюсчих", то они, отмечал Татищев, не могут управляться ни демократически, ни аристократически, "особливо где народ не довольно учением просвясчен и за страх, а не из благонравия или познания пользы и вреда закон хранит, в таковых не иначей, как само- или единовластие потребно".

Для России своего времени Татищев считал наилучшей формой правления монархию. К этому выводу его приводили не только вышеизложенные чисто умозрительные суждения, но и анализ русского исторического опыта, из которого, по его словам, "всяк может видеть, сколько монархическое правление государству нашему протчих полезнее, чрез которое богатство, сила и слава государства умножается, а чрез протчее умаляется и гниет".

Татищев признавал идею божественного происхождения верховной государственной власти. В "Духовной" — в отеческом завещании-наставлении к своему сыну он писал: "В службе государю и государству должен ты быть верен и прилежен во всяком положенном на тебе деле, так о пользе общей, как о своей собственной, прилежать и государю, яко от Бога поставленной над тобою власти, честь и повиновение отдавать".

Однако в трактате "Разговор двух приятелей о пользе науки и училища" и в первой части "Истории Российской" Татищев утверждал, что государство возникает вследствие заключения договора, посредством которого "для защищения своего от нападения сильнаго" многие люди "общего благополучия единомышленно искать и от насилия защищать обяжутся". По его мнению, такой договор заключается в силу действия естественного закона. В соответствии

с данным законом человек рождается вольным существом. "Воля по естеству человеку толико нужна и полезна, — подчеркивает Татищев, — что ни едино благополучие ей сравниться не может и ничто ей достойно есть". Однако так как по природе своего естества "человек всякой на все не есть способен, но требует от других помощи и милости", то необходимо ему "взаимно за требуемое от другаго благодеяние и милость показать. Но дабы обоим было известно и благонадежно, того ради нуждно есть им междо собою договор учинить". По этому договору воля человека подчиняется общей воле, общее благополучие собственному благополучию каждого отдельного человека предпочитается. Иначе говоря, "воле человека положена узда неволи для его же пользы".

В. Н. Татищев внес большой вклад в развитие русской юриспруденции. Он первым из ученых обнаружил (в 1737 г. в составе Новгородской первой летописи младшего извода) "Русскую Правду". Он открыл для историко-правовой науки и Судебник 1550 г. Оба эти правовые памятники были им прокомментированы и подготовлены к изданию.

Юриспруденцию Татищев ставил на второе место в иерархии наук — первой и высшей наукой он называл богословие. Юриспруденция, писал он, это наука, "которая учит благонравию и должности каждого к Богу, к себе самому и другим, следственно, к приобретению' спокойности души и тела. Но не может никакое юрист мудрым назван быть, если не знает преждних толкованей и преней о законех естественном и гражданском. И как может судиа право дела судить, если древних и новых законов и причин применениям неизвестен, для того ему нуждно историа о законех знать".

Признавая, что самодержцы "никаким законам не подлежат и никаких правил хранить (в смысле "соблюдать". — *В. Т.),* кроме божественных, не должны" и что "законоиздание" состоит "единственно во власти монаршеской, Татищев полагал все же, что при издании законов необходимо следовать определенным принципам. По его мысли, государь должен руководствоваться при "законоиздании" стремлением "к пользе обсчей и справедливости". Государи могут, допускал он, в случае, когда "для тягости труда не всегда к тому время имеют", а также "от любви отеческия к подданным, храня пользу оных" доверить сочинение законов людям "довольно в законах искусным и отечеству безпристрастно верным". Однако при этом сочинителям законов необходимо, считал Татищев, соблюдать следующие правила: 1) чтобы закон был понятен, писать его следует на таком языке, на котором большая часть народа говорит; 2) чтобы закон действовал, он должен соответствовать естественному закону, дабы то, что им в качестве зла представляется, не почиталось бы в законах гражданских за добро; 3) чтобы законы один другому ни в чем не противоречили, дабы "как судящие, так

и судящияся не имели случая законы по своим: прихотям толковать и тем коварством законы скрытно нарушать"; 4) чтобы всякий закон немедленно всем» объявлялся и становился известным, "ибо кто, не зная закона, преступит, тот по закону оному осужден быть не может".

§ 5. Политические и правовые идеи И. Т. Посошкова

Иван Тихонович Посошков (1652—1726) происходил из крестьянской семьи. В 90-х годах XVII в. он работал мастером при Московском Монетном дворе и был известен как изобретатель различных станков и приспособлений для чеканки монет. В первые годы XVIII в. он занимался организацией производства новых медных монет, введенных в обращение указом Петра I. Затем посвятил себя торговому делу. Скопив капитал, начал строить собственные заводы и мануфактуры. В 1719 г. Посошков запустил винокуренный завод, в 1724 г. готовил к открытию собственную мануфактуру по изготовлению шерстяных и полотняных тканей.

Занимаясь предпринимательской деятельностью, Посошков одновременно писал различные заметки и трактаты, в которых выражал свои мысли об устройстве тех или иных сфер общественной и государственной жизни. Многие из этих произведений не сохранились. Самыми значительными из дошедших до нас являются: 1) записка "О ратном поведении"; 2) сочинение под названием "Зеркало, сиречь изъявление очевидное и известное на суемудрия расколнича..."; 3) "Завещание отеческое"; 4) "Книга о скудости и богатстве".

Работу над "Книгой..." Иван Тихонович завершил в феврале 1724 г. Тогда же направил ее в адрес Петра I. В январе 1725 г. российский император умер, а в августе Посошков был заточен в Петропавловскую крепость. Здесь в начале 1726 г. и завершилась его жизнь.

Общий характер мировоззрения И. Т. Посошкова отчетливо выражается в его "Завещании отеческом", написанном им приблизительно в 1719 г. для своего семилетнего сына. Текст данного произведения показывает, что Посошков был глубоко верующим человеком, приверженным православной христианской религии. "Сыне мой, — писал он, — храни душу свою от всякого грехопадения, дабы ти в вечную погибель не низринутися, и того ради житие свое имей самое истинное, правого христианства держащееся. От иноземческих же прелестных учений веема удаляйся, но в нем же еси законе родился, в том и пребывай, даже до кончины жития своего, да не отщетишися вечных благ, идеже православно живши хрис-

тиане пребывати имуть. И сего ради буди не подвижен, но стой, яко мраморный столп, на недвижимом камени утвержденный". "Нам не золотом, ни серебром, ниже накладными волосами подобает себя украшати, — наставлял Иван Тихонович своего сына, — но паче подобает нам себя украшати в воинском деле храбростию, в судейском деле — правосудием, в купечестве — праведным и неподвижным словом и товаром нелестным, мастеровым же людем — в тщателном художестве. В духовном же деле, паче всех воспомянутых украшений, украшатися благочестивою правою христианскою древнею верою, елее блюсти ю цело и непоколебимо; к тому же украшатися книжным учением, грамматическим и риторическим, и философским разумом".

Политические и правовые взгляды Посошкова наиболее полно отразились в сочинении, названном им "Книга о скудости и богатстве". К данному названию автор добавил подзаголовок: "Си есть изъявление от чего приключается напрасная скудость и от чего собо гобзоватое (то есть обильное. — *В. Т.)* богатство умножается". Тексту "Книги" Посошков предпослал "Доношение" Петру Великому, в котором представил ее в качестве собрания своих мнений о том, "каким образом истребить из народа неправду и неисправности и как насадить прямую правду и во всяких делах исправление и как водрузить любовь и беспечное житие народное". Свои мнения Посошков разделил на три триады: первую составили его мнения "о неисправности и поправе духовенства, воинства и правосудия"; вторую — мнения "о неисправности и поправе купечества, художества и разбойников с беглецами"; третью — мнения "о неисправности и поправе, как во крестьянах, так и во владении земли безобидном, и о собрании царского интереса многоизобильного".

Посошков высоко оценивал роль духовенства в общественной жизни. По его словам, "священство — столп и утверждение всему благочестию и всему человеческому спасению". При этом он отмечал, что на практике многие из тех, кто носит звание священника, оказываются не способными к исполнению своих обязанностей — они "не то, чтобы кого от неверия в веру привести, но и того не знают, что значит слово вера". Более того, среди священников "есть и таковые, что и церковной службы, как правильно отправить, не знают". В качестве первейшей меры для исправления такого положения Посошков предлагал организовать обучение лиц, желающих пойти в священнослужители, "грамматике и всякому книжному разуму", Священному Писанию и Божественной Литургии и не посвящать в пресвитеры или дьяконы тех, кто "школьного учения не принял и грамматическому разумению не научился". Кроме того, он полагал необходимым организовать печатание в требуемом количестве книг, подробно рассказывающих о том, как отправлять церковную службу, о порядке всякого священнодействия. Для того,

чтобы священники могли больше внимания уделять церковной службе, Посошков предлагал освободить их от забот по материальному обеспечению своей жизни и церковной деятельности. "Пресвитеру, — отмечал он, — не токмо землю пахать, но и торгом ему никаким не подобает торговать, а и мастерства ему художественного делать не надлежит, дабы и от того помешательства церковной службе и пастве духовной не чинилось, понеже они от мирского жития отделены суть на службу Божью, и того ради ни о чем ином кроме службы церковной и паствы духовной заботиться им не подобает. А питаться им по повелению Божью надлежит от Церкви, а не от работы и не от рукоделия своего". По мнению Посошкова, материальное обеспечение жизни и церковной деятельности духовенства должно осуществляться посредством отчисления прихожанами одной десятой своих доходов в пользу церкви.

На второе после духовенства место по своему государственному значению Посошков ставил "военной люд", который, по его словам, есть "стена и твердое забрало царству". Основы благополучия военного сословия он усматривал не только в надлежащей оплате ратного труда и в удовлетворительном снабжении солдат пищей и одеждой, но и в устройстве справедливого, доступного и равного для всех воинских чинов суда.

Особую заботу Посошков проявлял и о купечестве, без которого, по его мнению, "никакое, не токмо великое, но и малое царство стоять не может". Улучшение состояния торговли в России и "поправу" купечества Посошков связывал главным образом с деятельностью государства. Государственная власть должна, считал он, пресекать посредством жестоких наказаний практику обмана в торговле и при этом ограждать русских купцов от недобросовестной конкуренции со стороны иноземных торговцев. "Для нас хотя вовсе они товаров своих к нам возить не будут, — писал Посошков об иноземцах, — мы можем прожить и без их товаров, а они без наших товаров и десяти лет прожить не могут. И того ради подобает нам над ними господствовать, а им раболепствовать пред нами и во всем упадки пред нами держать, а не гордость. Сие странное дело, что к нам приехав со своими безделками, да нашим материальным товарам цену устанавливают низкую, а своим цену ставят двойную, а иным товарам и выше двойной цены". Посошков с горечью вспоминает о том времени, "когда сами наши монархи в купеческие дела не вступали, но управляли бояре". Прибывавшие тогда в Россию иноземцы сунут, бывало, "сильным персонам подарок рублей в сотню-другую" и таким образом за сто рублей сделают себе прибыли по миллиону, "потому что бояре, — пояснял Посошков, — не ставили купечества ни в яичную скорлупу, бывало, на грош все купечество променяют".

Посошков был сторонником активного вмешательства государственной власти в регулирование внешней торговли. Так, по его

мнению, гражданским управителям "надлежит смотреть то накрепко, чтобы непотребного и непрочного ничего из-за моря и из-за рубежей в Русь не покупали, но покупали б такие вещи, кои прочны и коих в Руси у нас не обретается или без коих пробыть не можно".

Свои надежды на улучшение положения сословия крепостных крестьян Посошков также связывал с государственной властью. "Крестьянам помещики, — отмечал он, — не вековые владельцы, того ради они не весьма их и берегут, а прямой им владетель всероссийский самодержец, они владеют временно. И того ради не надлежит их помещикам разорять, но надлежит их царским указом охранять, чтобы крестьяне крестьянами были прямыми, а не нищими, понеже крестьянское богатство — богатство царственное". Посошков предлагал установить царским указом размер оброка, который помещик вправе брать с крестьян, и число дней в неделю для работы крестьян на своих помещиков, дабы крестьянам "сносно было государеву подать и помещику заплатить и себя прокормить без нужды".

Одной из причин бедственного положения крестьян Посошков считал их безграмотность. В пояснение он приводил следующий пример: "Ежели в коей деревне дворов двадцать или тридцать, а грамотного человека ни единого у них нет и какой человек к ним ни приедет с каким указом или без указу, да скажет, что указ у него есть, то тому и верят и оттого приемлют себе излишние убытки, потому что все они, яко слепые, ничего не видят, не разумеют. И того ради многие, и без указа приехав, пакости им чинят великие, а они оспорить не могут, а й в поборах много с них излишних денег берут, и оттого даровой приемлют себе убыток". Для исправления такого положения Посошков предлагал заставить крестьян, "чтоб они детей своих, кои десяти лет и ниже, отдавали дьячкам в научение грамоты и, научив грамоте, научили бы их и писать". Обученных же грамоте крестьян Посошков считал возможным привлекать к государственным делам — например, ставить на должности управителей в деревнях, дабы они свою братию от всяких напрасных нападок оберегали.

Придавая царской власти важнейшую роль в исправлении общественных пороков, Посошков выражал мнение о том, что главным ее инструментом для достижения данной цели может быть только праведный суд. "Мне думается, — писал он, — более всякого дела надлежит стараться о правом суде, и, ежели правосудие у нас уставится, то все люди будут бояться неправды. Всему добру основание праведный и нелицеприятный суд".

По мнению Посошкова, первым шагом к учреждению праведного и нелицеприятного суда должно стать сочинение правосудной книги. "А буде не сочинить на решенье всяких дел нового изложе-

ния, — заявлял он, — то и правому суду быть невозможно, понеже у всякого судьи свой ум и как кому понравится, так и судит, а надобно так его устроить, чтобы и не весьма разумный судья мог право судить". Данное правосудное установление надлежит, по словам Посошкова, "так осмотрительно состроить, чтобы оно ни от какова чина незыблемо было". А потому для его составления необходимо создать совет из представителей всех сословий, в том числе и от "низких чинов". В этот совет "не худо бы выбрать, — считал он, — и из крестьян, кои в старостах и в сотских бывали и во всяких нуждах перебывались и в разуме смышленые".

Составленную "общесоветием" правосудную книгу Посошков считал необходимым вынести на обсуждение всего народа "самым вольным голосом, а не под принуждением, дабы в том изложении как высокородным, так и низкородным и как богатым, так и убогим и как высокочинцам, так и низкочинцам и самым земледельцам обид бы и утеснения от недознания какого-либо их бытия в том новоисправном изложении не было". При этом он отмечал, что предложенное им народосоветие не умаляет самодержавной власти. Император волен отклонить или исправить любые статьи в судебнике, принятом народосоветием.

Посошков предлагал далее утвердить данный судебник "жестоким" и "недвижимым" царским указом, так что если кто хотя малую статью нарушит, то казнить его неотложно. Судей, выносящих за взятку или по дружбе или по чьей-либо просьбе не соответствующее законам решение, он призывал наказывать самым жестоким образом. По его словам, "а ежели судей малых и великих не казнить и великими штрафами их не штрафовать, то, и правое изложение учинив, правды и правого суда уставить будет невозможно". При этом Посошков утверждал, что если "ради установления правды" судей "много падет", то пусть так и будет. "А без урона, — пояснял он свою позицию, — я не чаю установиться правде, а право сказать, и невозможно правому суду уставиться, ежели сотня-другая судей не падет, понеже у нас в Руси неправда вельми застарела. А не таким страхом не чаю я того злого коренья истребить. Потому что если какая и земля сильно покроется дерном, то до тех пор, пока тот дерн огнем не выжгут, то не можно на ней пшеницы сеять, тако и в народе злую застарелость злом надлежит и истреблять. А ежели не тако, то, по моему мнению, не токмо в судах, но во всяком правлении правды не будет".

Самым главным богатством любого государства Посошков считал твердые нравственные устои в нем и незыблемый правопорядок, которые он в соответствии с русской политической и правовой традицией обозначал словом "правда". "Паче вещественного богатства надлежит всем нам обще пещися о невещественном богатстве, то есть о истинной правде. Правде — отец Бог, и правда велми

богатство и славу умножает и от смерти избавляет, а неправде — отец Диавол, и неправда не токмо вновь богатит, но и древнее богатство отончевает и в нищету приводит и смерть наводит", — в этом высказывании Посошкова, содержащемся в его "Книге о скудости и богатстве", воплощается ключевая идея всего его творчества.

И. Т. Посошков выражал в своих произведениях интересы не какого-либо одного сословия — например, купечества, — но всего русского общества. Он выступал с точки зрения русского человека, любящего свое отечество и желающего его процветания.

§ 6. Заключение

Главным итогом развития русской политической и правовой мысли в течение первой половины XVIII в. стало приспособление официальной доктрины самодержавной власти к новому состоянию общества и государства, возникшему в России в ходе петровских реформ.

Идеологическое закрепление получило главенствующее положение государственной власти по отношению к церкви. В русском общественном сознании утвердилась идея служения самодержца общему благу, славе и чести народа российского. В соответствии с ней повиноваться самодержцу надлежало не только потому, что его власть от Бога, но и в силу того, что он служит интересам всего общества.

Распространение подобных представлений означало, что в рамках официальной политической идеологии возобладала тенденция к более светскому взгляду на верховную государственную власть. Мысль о божественной природе царской власти пронизывает все политическое учение Феофана Прокоповича. Но, повторяя эту мысль, данный церковный деятель-идеолог признает в своих творениях, что необходимость появления в обществе верховной государственной власти диктуется особенностями человеческого естества, эгоистической природой человека. Идею божественного происхождения указанной власти Феофан Прокопович дополняет мыслью о том, что начало ее коренится в общественных сословиях и общественном согласии.

Все это нельзя трактовать в качестве свидетельства восприятия русским мыслителем теории общественного договора и естественного права. Влияние идей западноевропейских философов на политические и правовые учения русских мыслителей первой половины XVIII в., безусловно, имело место, но это влияние было весьма поверхностным. Западноевропейские политические и правовые идеи вплетались в ткань традиционных русских воззрений на государство и право и теряли свой первоначальный смысл. Русские мыслители использовали эти идеи и терминологию, в которой

они выражались, в качестве строительного материала для возведения собственных идеологических конструкций.

В первой половине XVIII в. заметно возросло внимание русских мыслителей к различным формам или образам правления. Рассуждения о них встречаются в произведениях и Феофана Прокоповича, и В. Н. Татищева. В содержании этих рассуждений нельзя не увидеть заимствований из сочинений античных и средневековых европейских философов. Однако заимствуется только классификация форм правления, но не мировоззренческая позиция. В выборе лучшей, наиболее подходящей для России формы правления русские мыслители были совершенно независимы от влияния какой-либо иностранной политической идеологии. Они единодушно объявляли таковой традиционный для русского общества самодержавный образ правления.

Русская политическая и правовая мысль продолжала сохранять свою самобытность и в первой половине XVIII в. В этом смысле особенно примечательным явлением выступают произведения И. Т. Посошкова. Их содержание показывает, что русская политическая и правовая идеология развивалась в указанный период главным образом на основе усвоения богатейшего исторического опыта России, осмысления результатов реформ Петра I.

ГЛАВА 13

Политические и правовые учения во Франции в XVIII в.

§ 1. Введение

XVIII век в историю Франции вошел как век Просвещения.

Франция переживала острый кризис "Старого порядка" (ancien regime) — феодально-сословного строя и абсолютной монархии. Привилегированные сословия, составлявшие малую часть 25-миллионного населения Франции (примерно 140 тысяч духовенства и 400 тысяч дворян) жили за счет третьего сословия. Крестьянство было обременено массой феодальных повинностей и часто голодало; промышленная и торговая части городского населения не только платили множество податей, налогов и сборов, но и были лишены права заниматься рядом необходимых обществу промыслов, отнесенных к государственной монополии. Тяжелым бременем на народном хозяйстве страны лежало чиновничество абсолютной монархии, наделенное почти неограниченными полномочиями. Королевский двор и правительство были далеки от народа и не помышляли о проведении необходимых реформ. Господствующая католическая церковь беспокоилась более о своих доходах и привилегиях, о влиянии на государство и о борьбе с инакомыслящими, чем о поддержке и духовном здоровье прихожан.

В стране нарастало массовое недовольство существующим строем. Многие образованные и мыслящие люди понимали, что дальше так продолжаться не может. Социальные противоречия были так остры и очевидны (третье сословие кормило остальных, а они ему мешали работать), а Старый порядок настолько абсурден, что орудием его критики стал элементарный "здравый смысл". Критика существовавших отношений опиралась на мысль (присущую еще Сократу и Платону), что все зло — от невежества. Отсюда название и главная идея Просвещения — если все поймут, насколько нелеп и алогичен существующий режим — откроется путь к новому, разумному обществу.

Важную роль просветители придавали распространению знаний, воспитанию людей, разумному законодательству, соединяющему интересы личности и общества.

Просветители осуждали "деспотизм", понимая под деспотизмом не только неограниченность власти короля, но и произвол чиновников и знати, бесправие личности, неравенство сословий, подавление свободной мысли. Наряду с деспотизмом просветители порицали церковь как главного противника разума и просвещения. Французское Просвещение с самого начала приняло антиклерикальный характер. Для критики существующих отношений использовались не тексты Священного писания или труды отцов церкви, а здравый смысл и элементарная логика.

Многие просветители возлагали большие надежды на будущие разумные законы, которые, как предполагалось, способны радикально изменить и перестроить общественно-политический строй. При обсуждении содержания и основных принципов будущих законов использовались достижения политико-правовой мысли Англии,' а также конституционный опыт США. Основными и исходными принципами будущего законодательства считались провозглашенные английской и американской революциями равенство, свобода, собственность, безопасность лица и имущества. Государственным устройством, способным обеспечить эти принципы, понимаемые как естественные права личности, считались республика или конституционная монархия. Много внимания просветители уделяли разделению властей, соотношению представительной и непосредственной демократии, унитаризма и федерации, а также проблемам политических и гражданских прав.

Некоторые просветители отмечали сложность решения социальных проблем, особенно вопроса о собственности. Немалое распространение имел "эгалитаризм", т. е. стремление уравнять имущества. Против эгалитаризма выдвигались возражения, что ограничение размера собственности убило бы стимулы к труду, стремление к достатку, изобилию и роскоши. Роскошь также была предметом дискуссий — вредно влияя на нравы, порождая зависть и тщеславие, роскошь все же создает побуждения к усиленному труду и, главное, изготовление предметов роскоши дает работу многим.

Основным доводом против эгалитаризма и теорий государственного коммунизма была боязнь государственного вмешательства в отношения собственности и производственную деятельность. Сравнивая государственные и частные предприятия, многие просветители замечали: "Государство — самый плохой хозяин". Утверждалось также, что поддержание имущественного равенства потребует громадного государственного аппарата, подобного бюрократическому аппарату абсолютной монархии.

Считая просвещение главным путем к созданию разумного законодательства, многие французские мыслители возлагали надежды на "философа-правителя", способного провести необходимые

реформы. Нередки были высказывания о неизбежности революции, но господствовало убеждение, что бунт непросвещенного народа способен породить тиранию.

Единодушно осуждая деспотизм, просветители обосновывали разные представления о будущем разумном обществе, государстве и праве. В литературе предпринимались попытки классификации политико-правовых учений и программ французских мыслителей по их классовой основе. Утверждалось, что просветители были идеологами буржуазии — крупной, средней или мелкой. Однако французская буржуазия сложилась в класс только после победы Великой революции (1789—1799), а дифференциация этого класса произошла еще позже. Поэтому определения классовых основ политико-правовых учений различных мыслителей строились на субъективных основаниях (социальное происхождение мыслителя, его имущественное положение, представления о будущем обществе и т. п.). На основе произвольных критериев Вольтер и Гольбах, например, причислялись к идеологам крупной буржуазии, Гельвеций средней и частично мелкой. Руссо назывался мелкобуржуазным радикалом, а Мабли и Морелли — идеологами предшественников современного пролетариата. На самом деле объективной социальной основой и опорой Просвещения был народ Франции, все третье сословие, стремящееся к ликвидации Старого порядка и к созданию разумного законодательства и общества. То, что это общество оказалось первобытным капитализмом, по словам Ф. Энгельса — "злой, вызывающей горькое разочарование карикатурой на блестящие обещания просветителей",— выяснилось только в XIX в.

В XVIII в. просветителей во Франции было много; их труды относятся ко всем областям знания. В учебнике освещаются учения только тех мыслителей, которые внесли особенно заметный вклад в историю политических и правовых учений.

§ 2. Политико-правовая программа Вольтера

Вольтер (псевдоним, настоящее имя — *Франсуа Мари Аруэ,* 1694—1778) — французский писатель и философ. Его имя — это "эмблема культуры эпохи Просвещения". Вольтер выступил с радикальной критикой суеверий, религиозной нетерпимости, тирании и несправедливости существующих законов.

Вольтер так оценил век, в котором он жил: "Одно из огромнейших преимуществ нашего века — множество образованных людей, легко переходящих от шипов математики к цветам поэзии...".

Вольтер родился в семье парижского нотариуса. Учился в аристократическом иезуитском колледже, в котором проявился его незаурядный литературный талант. Свой творческий путь Воль-

тер начал с написания обличительных стихотворений, которые в 1717 г. привели его на одиннадцать месяцев в Бастилию. В начале 1726 г., после нового заключения в Бастилию, Вольтер был выслан из Франции и в течение двух лет жил в Англии. Английская либеральная политическая система и веротерпимость становятся для мыслителя реальным примером разумного строя, англичане И. Ньютон и Дж. Локк — научными авторитетами. Результат пребывания Вольтера в Англии — работа "Философские письма" (на англ. яз. —1733 г., на фр. яз. — 1734 г.). Эта книга, подпольно распространявшаяся во Франции, была осуждена парижским парламентом на сожжение как "противная религии, добрым нравам и власти". В числе произведений, в которых Вольтер излагает свои политико-правовые взгляды, также: "Философский словарь", "Комментарий к "Духу законов", "Метафизический трактат" (посмертная публикация рукописи, созданной в 30-е годы) и многие другие.

Вольтер видел причину социального зла в суевериях людей, которые приводят их к религиозному фанатизму. Христианство для Вольтера, как вообще все другие религии, -— это суеверие, которое стоило "человечеству более 17 миллионов жизней, если считать по одному миллиону в столетие — как тех, кто погиб от рук палачей правосудия, так и тех, кто умер от рук других наемных палачей, построенных в боевом порядке...".

Вольтер критически относится не только к различным религиям, но и к атеизму, так как он "почти всегда роковым образом действует на добродетель". Атеизм способен подорвать режим законности: "Атеист бедный и свирепый, верящий в безнаказанность, будет дурак, если не убьет вас, чтобы присвоить ваши деньги. Чернь станет ордой разбойников". Атеизм приводит к росту латентной преступности: "Число тайных преступлений будет бесконечным, если не будет веры в карающего Бога". Кроме того, атеизм тех, кто правит людьми, — это реальная угроза для последних: "Я хочу, чтобы государи и их министры верили в Бога, который карает и прощает, без этой узды они будут представляться мне жаждущими крови животными". Именно Вольтеру принадлежит высказывание: "Если бы Бога не было, его нужно было бы выдумать".

Просвещенный человек, по мнению Вольтера, может быть только деистом. Для деистов Бог существует потому, что иначе нельзя объяснить физический миропорядок: "Мой разум доказывает мне, что есть существо, упорядочившее материю вселенной". Бог — это то, к чему человек подходит путем разума, а не веры. Поэтому деист никогда не станет фанатиком, ведь он признает свою ограниченность в познании замысла Бога: "Деист не знает, как Бог наказывает, покровительствует и прощает, потому что он не настолько безрассуден, чтобы обольщаться иллюзией, будто познал способ действий Бога".

Вольтер как представитель школы естественного права признает за каждым индивидом существование неотчуждаемых естественных прав: свободу,собственность, безопасность, равенство. Он считает, что каждый человек не должен зависеть от чьего бы то ни было произвола: "Свобода состоит в том, чтобы подчиняться только законам". Каждый имеет право распоряжаться по своему усмотрению частной собственностью, так как "собственнический дух удваивает силы человека". Каждому принадлежит свобода на труд, т. е. возможность "продавать свой труд тому, кто за него дает наибольшую плату, ибо труд есть собственность тех, кто не имеет никакой собственности". Каждый имеет право на свободу совести, поэтому право на нетерпимость по отношению к иноверцам Вольтер не признавал: "Право, основанное на нетерпимости, — дикое и нелепое; это право тигров, но даже еще страшнее, ибо тигры рвут свою жертву на куски только для того, чтобы ее съесть, а мы истребляем друг друга согласно параграфу". К числу естественных прав Вольтер относил и равенство: "все люди рождаются равными"; "каждый человек в глубине души имеет право верить, что он полностью равен другим людям". Но одновременно Вольтер называл равенство "самым химерическим состоянием", имея в виду невозможность социального и политического равенства между людьми.

Эти естественные права предписаны людям естественными же законами, общий смысл которых сводится к тому, чтобы "не делать зла другому и не радоваться такому злу". Естественные законы — это справедливость, которая, по мнению Вольтера, указана людям природой и "запечатлена в наших сердцах". С естественными законами, по мнению Вольтера, "люди всего мира должны быть согласны, вопреки тем законам, что у них есть".

Наряду с естественными законами философ выделяет позитивные законы, необходимость которых объясняет тем, что "люди злы". Эти законы отличаются от народа к народу по своему содержанию, но без законов не может существовать ни одно общество: "Большинство законов так явно себе противоречат, что мало имеет значения, какими именно законами управляется государство, но действительно большое значение имеет выполнение раз принятых законов". Позитивные законы призваны гарантировать естественные права человека. Многие позитивные законы представлялись философу несправедливыми, воплощающими лишь человеческое невежество. Вольтер писал: "Законы любого рода, предназначенные быть лекарством души, почти всюду составлены шарлатанами, лечащими нас полумерами, некоторые из этих шарлатанов прописывают нам яды"; "Истина всюду одна, законы же между собой расходятся; поэтому большинство законов не стоят ломаного гроша". Вольтер предлагал сжечь старые законы, проникнутые волюнтаризмом,

и написать новые правильные законы: "Вы хотите иметь хорошие законы? Тогда сожгите старые и создайте новые". Проблема законодательного волюнтаризма, затронутая Вольтером, остается актуальной до настоящего времени.

Вольтер выступал с беспощадной критикой уголовного законодательства, которое в то время было основано на институтах пытки и смертной казни: "Слабость разума и недостатки наших законов ежедневно дают о себе знать; однако их убожество как никогда обнаруживается в тех случаях, когда большинством всего в один голос суд отправляет гражданина на казнь колесованием". Рассуждения Вольтера и его современника Беккариа воздействовали на общественное мнение и способствовали модернизации системы европейского уголовного правосудия. Вольтер протестовал против фактов беззакония и судебных ошибок, требовал пересмотра приговоров и восстановления доброго имени людей, пострадавших от религиозного фанатизма судей. Вольтер добился в 1762 г. оправдания Каласов, а в 1764 г. — Сирвенов.

Вольтер критиковал тиранию как форму правления, тиран же для него — это "правитель, не признающий иных законов, кроме своих прихотей, присваивающий имущество своих подданных, а затем вербующий их в войско, чтобы отнимать собственность у соседей". Вольтер — проповедник идей "просвещенного абсолютизма", оказавших большое влияние на многих европейских монархов (Фридрих II в Пруссии, Екатерина II в России и др.). Однако государство с просвещенным монархом, обладающим неограниченной властью, было не единственной для Вольтера формой "мудрого правления", — политическими идеалами для него были голландская республика и английская конституционная монархия. Вольтер дал высокую оценку институтам представительного правления и разделения властей, которые он увидел в Англии: "Все государства, которые не основываются на этих принципах, будут подвержены революциям".

Политико-правовые идеи Вольтера, хотя и не были им систематизированы, но благодаря своей убедительности и ясности аргументации оказали большое воздействие на формирование западной политической и правовой культуры.

§ 3. Учение Монтескье о законах и государстве

Монтескье Шарль Луи де (1689—1755) — французский правовед и политический философ, представитель идейного течения Просвещения XVIII в. Происходит из дворянской семьи. В иезуитском колледже получил основательную подготовку по классической литературе, а затем в течение нескольких лет изучал юрис-

пруденцию в Бордо и Париже. С 1708 г. стал заниматься адвокатской деятельностью. В 1716 г. унаследовал от дяди фамилию, состояние, а также должность председателя парламента Бордо (судебного учреждения того времени). В течение почти десяти лет пытается совмещать обязанности судьи с занятиями разностороннего исследователя и литератора. С 1728 г., после своего избрания в члены Французской академии, путешествует по странам Европы (Италия, Швейцария, Германия, Голландия, Англия), изучая государственное устройство, законы и обычаи этих стран.

Политические и правовые идеалы просветительства первоначально разрабатываются Монтескье в его произведениях: "Персидские письма" и "Размышления о причинах величия и падения римлян". С 1731 г. посвящает себя написанию фундаментального труда "О духе законов", который будет анонимно опубликован в Швейцарии в 1748 г. Произведение "О духе законов" — беспрецедентная для того времени работа по юриспруденции.

Мировоззрение Монтескье сформировалось под воздействием работ французского ученого Ж. Бодена по истории права, работ итальянского мыслителя Дж. Вико по философии истории, а также работ английского философа Дж. Локка.

Особое влияние на Монтескье оказало естествознание XVIII в. Монтескье стремился обнаружить объективно существующие зависимости в формировании законов, опираясь лишь на факты, полученные эмпирическим путем. Методы наблюдения и сравнения становятся для него основополагающими.

Принципиальная же новизна правового мышления Монтескье заключается в использовании им системного метода исследования. Он рассматривает законы во взаимодействии с другими элементами окружающей среды: "Многие вещи управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа". Все эти факторы представляют собой цепь, звенья которой неразрывно связаны между собой. Поэтому, считает Монтескье, усиление значения одного может происходить лишь за счет ослабления значения другого: "Чем более усиливается в народе действие одной из этих причин, тем более ослабляется действие прочих". Следуя такому представлению, логично предположить, что законы могут стать важным элементом в жизни общества. Монтескье, как и все другие просветители, возлагал огромные надежды именно на разумные законы как гарантии человеческой свободы.

Свобода, считал Монтескье, может быть обеспечена лишь законами: "Свобода есть право делать все, что дозволено законами". Но не всякие законы способны обеспечить свободу, а лишь те, которые принимаются народным представительством, действующим регулярно: "Свободы не было бы и в том случае, если бы законодатель-

ное собрание не собиралось в течение значительного промежутка времени...".

Человеческая свобода, по мнению Монтескье, прежде всего зависит от уголовного и налогового законодательства. "Свобода политическая, — писал Монтескье, — заключается в нашей безопасности или, по крайней мере, в нашей уверенности, что мы в безопасности". Этого добиться можно лишь при условии справедливости уголовных и уголовно-процессуальных законов: "Законы, допускающие гибель человека на основании показаний одного только свидетеля, пагубны для свободы. Разум требует двух свидетелей, потому что свидетель, который утверждает, и обвиняемый, который отрицает, уравновешивают друг друга, и нужно третье лицо для решения дела". Безусловная зависимость для Монтескье существует также между человеческой свободой и налоговым законодательством: "Подушный налог более свойствен рабству, налог на товары — свободе, потому что он не столь непосредственно затрагивает личность налогоплательщика".

Законы, от которых зависит человеческая свобода, принимаются государственной властью. Однако, считает Монтескье, эту власть осуществляют люди и по опыту веков хорошо известно, что "всякий человек, обладающий властью, склонен злоупотреблять ею". Чтобы избежать злоупотребления властью, необходимо ее распределить между разными органами: "Чтобы не было возможности злоупотреблять властью, необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга". Монтескье разработал *теорию разделения властей,* опираясь на существующий государственный строй Англии, увиденный собственными глазами.

Монтескье считал необходимым, чтобы в любом современном государстве была власть законодательная, власть исполнительная и власть судебная.

Законодательную власть должно осуществлять двухпалатное собрание: "Таким образом, законодательная власть была бы поручена и собранию знатных, и собранию представителей народа, каждое из которых имело бы свои отдельные от другого совещания, свои отдельные интересы и цели". Одна палата, считал Монтескье, должна быть наследственной, другая — выборной; одна — должна представлять интересы знати, другая — интересы народа. Если выборная палата призвана принимать законы, то наследственная палата должна иметь правомочие сдерживать нижнюю палату. Проблему избирательного права Монтескье рассматривал следующим образом: "Право подавать голос в своем округе для выбора представителей должны иметь все граждане, исключая тех, положение которых так низко, что на них смотрят как на людей, неспособных иметь свою собственную волю".

"Исполнительная власть, — полагал Монтескье, — должна быть в руках монарха, так как эта сторона правления, почти всегда требующая действия быстрого, лучше выполняется одним, чем многими". Исполнительная власть в лице монарха должна иметь право отмены принятых законов (право абсолютного veto), но не должна иметь права законодательной инициативы: "Нет даже необходимости, чтобы она вносила свои предложения".

Судебная власть должна точно следовать предписаниям законов: "Если бы в них выражалось лишь частное мнение судьи, то людям пришлось бы жить в обществе, не имея определенного понятия об обязанностях, налагаемых на них этим обществом". Монтескье является приверженцем суда присяжных: "Судебную власть следует поручать не постоянно действующему сенату, а лицам, которые в известные времена года по указанному законом способу привлекаются из народа для образования суда, продолжительность действия которого определяется требованиями необходимости".

Для Монтескье разделение властей в государстве — это признак умеренного правления, для функционирования которого "надо уметь комбинировать власти, регулировать их, умерять, приводить их в действие, подбавлять, так сказать, балласту одной, чтобы она могла уравновешивать другую; это такой шедевр законодательства, который редко удается выполнить случаю и который редко позволяют выполнить благоразумию". Теория разделения властей и концепция свободы, разработанные Монтескье, составляют фундамент одного из направлений современной западной политической мысли — политического либерализма.

Монтескье внес огромный вклад в развитие учения о праве как науки, надеясь, что разрабатываемая им теория может быть воспринята просвещенным законодателем как руководство к действию. Монтескье писал: "Если бы я мог сделать так, чтобы у тех, которые повелевают, увеличился запас сведений относительно того, что они должны предписывать, а те, которые повинуются, нашли новое удовольствие в повиновении, — я счел бы себя счастливейшим из смертных". Английский философ И. Бентам позднее заметит, что Монтескье "стремился найти в хаосе законов разумные основания, которыми могли бы руководствоваться законодатели".

Продолжая традицию естественно-правовой школы, Монтескье писал, что естественные законы — это законы, которые согласуются с природой человека. Эти законы действовали и в естественном состоянии (стремление к мирному сосуществованию; необходимость добывать себе пищу; желание общения, вызванное удивлением перед себе подобным или существом противоположного пола; желание жить в обществе разумных существ), но они не утрачивают своего значения с появлением позитивных законов государства. Позитивные законы могут противоречить законам есте-

ственным, что представляется Монтескье несправедливым. Он критикует, например, римский закон, согласно которому отец мог заставить дочь развестись со своим мужем. Напротив, "право развода может быть предоставлено только самим лицам, которые испытывают на себе неудобство брака и которые знают время, когда им всего лучше освободиться от этого неудобства".

Монтескье стремился объяснить факт большого разнообразия позитивных законов, по которым живут народы земли. Он считает, что это разнообразие не связано с действиями слепой судьбы или случая, напротив, законы всегда причинно обусловлены действием факторов как физического, так и морального характера. К физическим факторам Монтескье относит географические характеристики (климат, размер территории, численность населения и др.), а к моральным — принципы правления, нравы и др. Взаимосвязь этих факторов обусловливает "дух законов" каждого народа. Монтескье предлагает правоведам исследовать не сами законы, а дух законов, который "заключается в различных отношениях законов к различным предметам".

Монтескье устанавливает связь законов с климатом: "От различия в потребностях, порождаемого различием климатов, происходит различие в образе жизни, а от различия в образе жизни — различие законов". Разумный законодатель должен считаться с этим фактом зависимости, но в то же время он долж:ен бороться с негативными последствиями влияния климата на людей: "Чем более климат побуждает их избегать этого труда (земледелия. — *И. М.),* тем более должны поощрять их к этому религия и законы". Монтескье рассматривает также отношение законов к нравам и обычаям народа, призывая законодателя принимать обдуманные решения: "Законы являются частными и точно определенными установлениями законодателя, а нравы и обычаи — установлениями народа в целом. Отсюда следует, что тот, кто желает изменить нравы и обычаи, не должен изменять их посредством законов: это показалось бы слишком тираническим; лучше изменять их посредством внедрения иных нравов и иных обычаев". Монтескье анализирует связь законов с религией, признавая за религией возможность обеспечения общественного порядка: "В государствах, где вопросы о войне не решаются на общем совещании, где закон лишен всяких средств к прекращению и предупреждению войн, религия устанавливает периоды мира и перемирий, чтобы дать народу возможность заниматься теми работами, без которых государство не может существовать, каковы посев и тому подобные работы".

Законы, по мнению Монтескье, находятся в зависимости от формы правления государства. Монтескье различает четыре формы правления: демократическую республику, аристократическую республику, монархию, деспотию. Для демократической республики

Монтескье выводит правило, согласно которому "законы, определяющие право голосования, являются основными для этого вида правления". В аристократических республиках не должно быть законов, предусматривающих выбор должностных лиц по жребию: "Выбор по жребию не должен иметь места; он проявил бы здесь только свои дурные стороны". В монархиях власть главы государства связана основными законами: "Власти посредствующие, подчиненные и зависимые образуют природу монархического правления, т. е. такого, где правит одно лицо посредством основных законов". В деспотиях значение законов сводится почти к нулю, за исключением одного из них: "Учреждение должности визиря есть поэтому основной закон такого государства".

Законодатель не свободен в выборе форм правления государства, так как каждая из них обусловлена размером территории. Монтескье считал, что республики могут существовать на небольших территориях (античные республики), монархии предполагают территорию средних размеров (английская и французская монархии), деспотии могут существовать на огромных территориях (Персия, Китай, Индия, Япония). Однако Монтескье делал одно исключение: на большой территории возможно создание федеративной республики. Эта республика будет сочетать в себе все достоинства республиканского правления и внешнюю силу крупных монархий. Основой этой республики будет договор: "Эта форма правления есть договор, посредством которого несколько политических организмов обязываются стать гражданами одного более значительного государства, которое они пожелали образовать". Мысли Монтескье о федеративной республике были восприняты создателями американской Конституции 1787 г.

Монтескье устанавливает, кроме того, соответствия между законами и принципами правления. Под принципом правления он понимает основополагающую идею, которая приводит в движение ту или иную форму правления. Для демократической республики такой идеей выступает *добродетель,* для аристократической — *умеренность,* для монархии — *честь,* а для деспотии — *страх.* Эти принципы определяют разнообразие способов вынесения приговоров, простоту или сложность уголовных и гражданских законов, строгость наказаний и др. Монтескье, в частности, считал, что "строгость в наказаниях более уместна в деспотических государствах, принцип которых — страх, чем в монархиях и республиках, которые имеют своим двигателем честь и добродетель". Принцип той или иной формы правления — это ее идеальная сущность, поэтому разложение принципа правления неизбежно должно привести к разложению формы правления. Продолжая традицию Платона и Аристотеля, Монтескье рассуждает о порче форм правления государства.

Политические и правовые идеи Монтескье оказали громадное влияние на целые поколения теоретиков права, законодателей и политиков, — они прочно вошли в общественное правосознание.

Концепция разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную, разработанная Монтескье как теоретическая альтернатива принципу абсолютной власти, стала в XVIII в., — и остается до сих пор, — главным принципом конституционного развития многих стран мира.

Влияние правовых взглядов Монтескье можно обнаружить в "Энциклопедии" Дидро и Даламбера (статьи: "Закон", "Законодатель"), в создании которой принимал участие и сам Монтескье. Работа "О духе законов" позволяет отнести ее автора к основателям юридической социологии. Французский мыслитель предпринял попытку объяснить обусловленность законодательства различного рода природными, социальными и культурными факторами: формой правления, религией, обычаями, климатом, почвой и др. В работе "О духе законов" рассматривались и вопросы законодательного искусства, которые и по сей день остаются актуальными.

Политические и правовые идеи Монтескье оказали непосредственное влияние на составителей Конституции США, конституционное законодательство периода Великой французской революции, на Гражданский кодекс Франции 1804 г. Еще при жизни Монтескье обрел европейскую известность благодаря работе "О духе законов".

§ 4. Теория народного суверенитета Ж.-Ж. Руссо

Руссо Жан-Жак (1712—1778) — французский философ и писатель, теоретик народного суверенитета. Родился в Женеве в семье часовщика. Творческие дарования Руссо раскрылись вопреки неблагоприятным условиям его жизни: мать умерла, дав ему жизнь; в десятилетнем возрасте отец перепоручил его заботам пастора; с шестнадцати лет в поисках своего места в жизни Руссо часто переезжал с места на место, менял работу; пережил много унижений, обострivших его чувство социальной справедливости. Однако редкое трудолюбие и талант были постоянными спутниками его самообразования. В 1741 г., перебравшись в Париж, сближается с просветителями Дидро и Д'Аламбером, которые привлекают его к работе над знаменитой "Энциклопедией". Литературная известность придет к Руссо лишь в 1750 г., после публикации работы "Рассуждение о науках и искусствах", за которую он получит первую премию Дижонской Академии. Отвечая на вопрос: "Сделал ли прогресс наук и искусств людей более счастливыми и более нравственными?", — Руссо делает парадоксальный вывод, что

души людей развращаются по мере совершенствования наук и искусств.

Руссо — представитель идейного течения сентиментализма, в основе которого — культ естественных чувств и простого образа жизни, чувство сострадания к бедному человеку и идеализация природного состояния людей и отрицательное отношение к достижениям городской цивилизации.

Основные произведения Руссо, в которых изложены его политические и правовые взгляды: очерк "Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми" (1755), работа "Об общественном договоре" (1762), статья "Политическая экономия", "Проект конституции для Корсики", "Соображения об образе Правления в Польше и о проекте его изменения".

Руссо впервые в политической философии попытался объяснить причины социального неравенства и его виды, иначе осмыслить договорный способ происхождения государства. Все это он изложил в очерке "Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми", который был написан для участия в конкурсе работ на тему: "О причинах общественного неравенства", объявленном той же Дижонской Академией.

Руссо исходил из гипотезы о первоначальном существовании людей в естественном (догосударственном) состоянии. В отличие от Гоббса Руссо идеализирует это состояние, рассматривая его как "прекрасную дикость". Естественный человек — это счастливый человек: он наделен природным здоровьем, у него нет лишних потребностей, он свободен и ни от кого не зависим, пользуется всеми радостями общения, хотя и живет в убогих хижинах и имеет лишь грубые музыкальные инструменты. У него нет частной собственности. Естественный человек живет простыми чувствами и страстями, следует инстинктам, а не рассудку. Руссо верил в миф о "добром дикаре", который получил широкое распространение в европейской литературе начиная с XVI в. — эпохи Великих географических открытий.

Однако "случайные обстоятельства способствовали совершенствованию человеческого разума", и люди изобрели "искусство добывания металлов и земледелие", открыв путь к цивилизации. Но Руссо, в отличие от французских энциклопедистов, считал, что этот путь испортил человеческую природу: "Прогресс рода человеческого неуклонно отдаляет его от первобытного состояния; чем больше новых знаний мы приобретаем, тем сильнее преграждаем себе путь к достижению самого важного".

Следствием обработки земли стал ее раздел между людьми, который вызвал появление частной собственности: "Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: "Это мое!" и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был под-

линным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, от скольких несчастий и ужасов избавил бы род людской тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: "Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли — для всех, а сама она — ничья!". С появлением частной собственности на землю и скот, считает Руссо, рождается первая форма социального неравенства: неравенство между богатыми и бедными.

Частная собственность испортила людей: "самые могущественные или самые бедствующие обратили свою силу или свои нужды в своего рода право на чужое имущество, равносильное в их глазах праву собственности, и за уничтожением равенства последовали ужасные смуты; так несправедливые захваты богатых, разбои бедных и разнузданные страсти и тех и других, заглушая естественную сострадательность и еще слабый голос справедливости, сделали людей скупыми, честолюбивыми и злыми".

В этой ситуации богатые должны были "под давлением необходимости" осознать невозможность спокойно пользоваться преимуществами частной собственности. Тогда кто-то из них придумал предложить всем бедным и богатым объединиться, чтобы "оградить от угнетения слабых, сдержать честолюбивых и обеспечить каждому обладание тем, что ему принадлежит". Это объединение и произошло под эгидой общих для всех: высшей власти, законов, судебных уставов и мировых судей.

Руссо полагает, что государство возникает к результате общественного договора. С появлением государства появляется и новый вид социального неравенства — политическое (неравенство между правящими и управляемыми). Кроме того, от этого договора больше преимуществ получили богатые, а не бедные. Руссо пишет, что законы государства "наложили новые путы на слабого и придали новые силы богатому, безвозвратно уничтожили естественную свободу, навсегда установили закон собственности и неравенства".

Руссо считает, что первоначально путем общественного договора люди могли установить либо монархическую, либо аристократическую, либо демократическую форму правления. В первом случае люди избирали для себя одного правителя (самого доблестного или самого богатого), во втором случае избирали нескольких правителей (равных между собой), в третьем случае для управления избирались те, чьи "богатства или дарования не слишком отличались". При всех этих видах правления "магистратуры были поначалу выборными, и если богатство не влекло за собой предпочтения, то последнее отдавалась достоинствам, определяющим естественное превосходство, и возрасту, приносящему опытность в делах и хладнокровие при вынесении решений".

Однако институт выборов должностных лиц, по мнению Руссо, имел существенный недостаток: "Чем чаще выбор падал на мужей преклонного возраста, тем чаще должны были происходить выборы и тем больше ощущались связанные с проведением выборов затруднения; появляются интриги, образуются группировки, ожесточается борьба партий, вспыхивают гражданские войны". Все это должно было неизбежно привести общество к первоначальной анархии, однако энергичные магистраты воспользовались этой ситуацией, чтобы "сохранить навсегда свои должности за своими семьями", при попустительстве народа, который привык "к зависимости, покою и жизненным удобствам".

В результате возникла третья форма социального неравенства: устанавливается неограниченная и неподконтрольная народу власть, власть деспотическая, все же остальные граждане становятся рабами этой власти. Руссо писал: "Правители, став наследственными, привыкли рассматривать свою магистратуру как семейное имущество, а самих себя — как собственников государства, которого они первоначально были лишь должностными лицами; называть сограждан своими рабами, причислять их, как скот, к вещам, им принадлежащим, и называть самих себя богоравными и царями царей".

Таким образом, состояние первоначального естественного равенства людей, которое является для Руссо идеалом, было заменено на равенство рабов в условиях деспотии. При таком состоянии, считает Руссо, восстание народа против деспота столь же правомерно, как и сам деспотизм: "Восстание, которое приводит к убийству или свержению с престола какого-нибудь султана, это акт столь же закономерный, как и те акты, посредством которых он только что распоряжался жизнью и имуществом своих подданных. Одной только силой он держался, одна только сила его и низвергает". Эта мысль Руссо вдохновляла целое поколение французских революционеров конца XVIII в.

Руссо предложил свое решение проблемы социального неравенства. В произведении "Об Общественном договоре, или Принципы политического права" он предложил создать такое государство, в котором можно обеспечить свободу и равенство индивидов, характеризующие естественное состояние людей.

Цель Руссо: "Найти такую форму ассоциации, которая защищает и ограждает всею общею силою личность и имущество каждого из членов ассоциации и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде". Основой этого государства-ассоциации должен стать новый общественный договор: "Раз ни один человек не имеет *естественной власти* над себе подобными и поскольку сила не создает никакого права, то выходит, что осно-

вою любой законной власти среди людей могут быть только соглашения". Руссо определяет предмет этого соглашения: "Полное отчуждение каждого из членов ассоциации со всеми его правами в пользу всей общины". В результате создается государство. Лица, которые заключили этот общественный договор, отказываются от своих естественных прав в пользу общины. Отныне они выступают либо как граждане, участвующие в осуществлении государственной власти, либо как подданные, подчиняющиеся законам государства.

Согласно общественному договору верховная власть в государстве принадлежит всему народу: "Одна только общая воля может управлять силами государства в соответствии с целью его установления, каковая есть общее благо". Руссо отстаивает *принцип народного суверенитета* — основополагающий принцип республики, историческими примерами которых для него являются античная и женевская республики.

Суверенитет народа неотчуждаем, неделим, непогрешим, абсолютен.

Руссо считает, что суверенитет народа *неотчуждаем.* Это означает, что общую волю может выразить только весь народ, когда он собирается в собрании. Другими словами, выразить общую волю народ может только *непосредственно,* а не через своих представителей: "Суверен, который есть не что иное, как коллективное существо, может быть представляем только самим собою". Руссо — приверженец *непосредственной демократии.* Представительная демократия, существовавшая во времена Руссо в Англии, им критикуется: "Английский народ считает себя свободным: он жестоко ошибается. Он свободен только во время выборов членов Парламента: как только они избраны — он раб, он ничто". Руссо допускает существование депутатов, но рассматривает их лишь как комиссаров общей воли, которые не уполномочены принимать окончательные решения: "Всякий закон, если народ не утвердил его непосредственно сам, недействителен; это вообще не закон".

Суверенитет народа, по мнению Руссо, *неделим.* Он критикует теорию государственного суверенитета, представленную в трудах Бодена, Гроция, Гоббса и др. Согласно этой теории суверенитет государства — это совокупность отдельных полномочий суверена, в числе которых: право издавать законы, право назначения должностных лиц, право войны и мира и др. Для Руссо суверенитет — это *только* полномочие принимать законы, все же остальные полномочия — это лишь следствия суверенитета, а не сам суверенитет. Руссо пишет, комментируя подход этих мыслителей: "Так, например, акт объявления войны и акт заключения мира рассматривали как акты суверенитета, что неверно, так как каждый из этих актов вовсе не является законом, а лишь применением закона, ак-

том частного характера, определяющим случай применения закона, как мы это ясно увидим, когда будет точно установлено понятие, связанное со словом закон".

Непогрешимость — вот еще один признак суверенитета народа. Руссо полагал, что народ в собрании, выражая в законе общую волю, не может ошибаться; общая воля всегда с необходимостью направлена на благо всех и каждого. Руссо писал: "Когда в достаточной мере осведомленный народ выносит решение, то, если граждане не вступают между собою ни в какие сношения, из множества незначительных различий вытекает всегда общая воля и решение всякий раз оказывается *правильным"*. Для Руссо реальной угрозой для выражения общей воли являются партии — носители частной воли. Идеал Руссо — непосредственная демократия без политических партий: "Важно, следовательно, дабы получить выражение именно общей воли, чтобы в государстве не было ни одного частичного сообщества и чтобы каждый гражданин высказывал только свое собственное мнение".

Суверенитет народа, по Руссо, имеет абсолютный характер: "Подобно тому, как природа наделяет каждого человека неограниченной властью над всеми членами его тела, общественное соглашение дает политическому организму неограниченную власть над всеми его членами, и вот эта власть, направляемая общей волей, носит, как я сказал, имя суверенитета". Если Руссо уже признал факт того, что общая воля, выраженная народом в собрании, не может ошибаться, то, полагает он, нет оснований не признать за ней и абсолютного характера. Народ может принять любой закон: "Все то, чем гражданин можем служить государству, он должен сделать тотчас же, как только суверен этого потребует, но суверен, со своей стороны, не может налагать на подданных узы, бесполезные для общины; он не может даже желать этого, ибо как в силу закона разума, так и в силу закона естественного ничто не совершается без причины".

Для Франции того времени концепция народного суверенитета Руссо имела радикальный характер, поскольку он предлагал заменить суверенитет короля на суверенитет народа.

Руссо проводит четкое различие между сувереном и правительством, существующим в любой республике: "У нас есть две весьма различные условные личности: правительство и суверен". Они отличаются своими полномочиями.

Если суверен (т. е. народ) принимает законы, то правительство — это "посредствующий организм, установленный для сношений между подданными и сувереном, уполномоченный приводить в исполнение законы и поддерживать свободу как гражданскую, так и политическую". Члены правительства действуют только по поручению суверена: "Исполняя это поручение, они, простые чиновни-

ки суверена, осуществляют его именем власть, блюстителями которых он их сделал, власть, которую он может ограничивать, видоизменять и отбирать, когда ему будет угодно".

Руссо проводит классификацию видов правительства в зависимости от числа лиц, занимающихся управлением. Он выделяет: демократию, аристократию и монархию. Руссо критически оценивает демократию как вид правительства: "Противно естественному порядку вещей, чтобы большое число людей управляло, а малое было управляемым". Такой вид правительства приемлем только для богов, а не для людей: "Если бы существовал народ, состоящий из богов, то он управлял бы собою демократически". Более приемлемыми видами правительства для Руссо являются правительства аристократическое и монархическое. Однако он считает, что ни монархического, ни аристократического, ни демократического правительства в чистом виде не существует: "Единоличному правителю нужны подчиненные ему магистраты; народное правительство должно иметь главу".

Руссо, оставаясь последовательным защитником народного суверенитета, продумывает гарантии этого суверенитета. Он исходит из того, что любое правительство стремится к узурпации народного суверенитета. Чтобы этого не происходило, считает Руссо, необходимо периодически проводить народные собрания, в повестке дня которых было бы два вопроса: "Угодно ли суверену сохранить настоящую форму правительства?", "Угодно ли народу оставить управление в руках тех, на кого оно в настоящее время возложено?". Еще одной гарантией народного суверенитета должен стать, по мнению Руссо, — *трибунат,* особый государственный орган. Этот орган, обладая функцией контроля, должен иметь правомочие отменить любое постановление правительства. Трибунат напоминает такие институты современных государств, как Конституционный Суд или Конституционный Совет.

Как и другие французские просветители (Вольтер, Монтескье), Руссо признавал огромное значение законов для обеспечения свободы и равенства людей. Но Руссо иначе понимал природу закона. У Руссо можно наблюдать отношение к закону, близкое к религиозному трепету. Руссо рассматривал закон как выражение общей воли народа, собравшегося в собрании, воли, выраженной всегда по общему, а не по частному вопросу. Он писал: "Раз в законе должны сочетаться всеобщий характер воли и таковой же ее предмета, то все распоряжения, которые самовластно делает какой-либо частный человек, кем бы он ни был, никоим образом законами не являются. Даже то, что приказывает суверен по частному поводу, — это тоже не закон, а декрет; и не акт суверенитета, а акт магистратуры ".

Закон как выражение общей воли выступает гарантией индивидов от произвола со стороны правительства, которое не может действовать, нарушая требования закона.

Только благодаря закону как выражению общей воли можно установить справедливость, обеспечить свободу и равенство каждого индивида. Руссо полагал, что такой закон никогда не может быть несправедливым, "ибо никто не бывает несправедлив по отношению к самому себе". Только подчиняясь законам как выражению общей воли, и можно быть свободным, "ибо они суть лишь записи изъявлений нашей воли".

Благодаря закону как выражению общей воли можно добиться и относительного имущественного равенства. Руссо писал: "Что до богатства, — ни один гражданин не должен обладать столь значительным достатком, чтобы иметь возможность купить другого, и ни один — быть настолько бедным, чтобы быть вынужденным себя продавать". В своих работах Руссо последовательно придерживался идеалов *эгалитаризма.* "Вы хотите сообщить государству прочность? Тогда сблизьте крайние ступени, насколько то возможно; не терпите ни богачей, ни нищих. Эти два состояния, по самой природе своей неотделимые одно от другого, равно гибельны для общего блага...", — писал Руссо в трактате "Об общественном договоре". В "Проекте конституции для Корсики" тему имущественного равенства Руссо раскрывает таким образом: " ...дело не в том, что нужно совершенно уничтожить собственность частных лиц, потому что это невозможно, но в том, чтобы заключить ее в более тесные пределы, дать ей меру, принципы, узду, которая бы ее сдерживала, направляла, ограничивала ее рост и которая бы держала ее всегда в подчинении по отношению к общественному достоянию".

Руссо — теоретик республиканской формы правления, — единственно разумной формы правления. Позднее он конкретизировал свои взгляды на республику в проектах конституций для Корсики и Польши. В 1765 г. Руссо написал "Проект конституции для Корсики", предусматривающий учреждение республики, основанной на имущественном равенстве.

Влияние политико-правовых идей Руссо трудно переоценить.

Руссо решил проблему эффективности средств контроля за деятельностью правительства, обосновал разумность принятия законов самим народом, рассмотрел проблему социального неравенства и признал возможность ее законодательного решения.

Конституционное законодательство Франции XVIII в. во многом обязано Руссо. В Декларации прав человека и гражданина, Конституции 1791 г., Конституции 1793 г. во Франции есть прямые ссылки на положения, сформулированные Руссо. В XIX в. влияние идей Руссо также существенно. Не без влияния идей Руссо возникли такие новые демократические *институты,* как референдум,

народная законодательная инициатива и такие политические *требования,* как возможное сокращение срока депутатских полномочий, обязательный мандат, отзыв депутатов избирателями.

Однако ограничение суверенитета народа неотчуждаемыми правами человека не нашло своего решения в учении Руссо.

Политические и правовые идеи Руссо пользовались большим влиянием в России и были широко известны. Л. Н. Толстой, например, называл Руссо своим литературным предшественником.

§ 5. Политико-правовые учения коммунизма в предреволюционной Франции

В процессе обсуждения проблем свободы, равенства и собственности некоторые просветители обосновывали коммунистические идеалы.

Морелли (около 1715—?) — французский просветитель. О жизни Морелли известно мало. Под этим именем в середине XVIII в. опубликовано несколько произведений (например, "Базилиада"), причем главная книга Морелли — "Кодекс природы, или истинный дух ее законов" (1755 г) долгое время приписывалась Дидро.

"Кодекс природы" содержит теоретическое обоснование строя, основанного на общественной собственности, и нечто вроде проекта конституции бзщущего общества: "Образец законодательства, согласного с намерениями природы".

В политико-правовой концепции Морелли заметно влияние идей Платона, содержащихся не только в книге "Государство" (критика частной собственности, обоснование общности имуществ и государственного руководства общественной идеологией), но и в сочинении "Законы" (детальная регламентация законами всех сторон жизни граждан).

Морелли изображает естественное состояние как золотой век, когда люди подчинялись только законам природы, предписывающим общность имуществ и всеобщую обязательность труда. Обществом управляли отцы семей, ведавшие организацией труда и воспитанием.

Морелли писал, что конец естественному состоянию (отказ от законов природы) положило не соглашение народа, а процесс нагромождения ошибок, главная из которых — "чудовищный раздел произведений природы". На каком-то этапе истории, рассуждал Морелли, кто-то когда-то разделил имущество. Учреждение частной собственности исказило страсти людей, породило жадность. Возникла "всеобщая чума — *частный интерес* — эта изнурительная болезнь всякого общества". В результате для подчинения людей

порядку пришлось издать великое множество "жестоких и кровавых законов, против которых природа не перестает возмущаться".

Морелли возражал Монтескье, различавшему принципы демократии, аристократии, монархии и деспотизма. "Все они покоятся, — писал Морелли, — в большей или меньшей мере, на собственности и интересе". При сохранении частной собственности, рассуждал Морелли, концентрация богатств неизбежно ведет к тому, что демократия превращается в аристократию, аристократия — в монархию, а та — в тиранию; поэтому совершенно бессмысленно искать наилучшую форму правления; пока не уничтожены собственность и порожденные ею частные интересы, никакие политические преобразования не приведут к положительному результату.

Морелли излагает понимание свободы, аналогичное идеям Уинстенли: "Истинная политическая свобода человека состоит в беспрепятственном и безбоязненном пользовании всем, что может удовлетворить его естественные и, следовательно, законные желания". Такая свобода обеспечивается только восстановлением общественной собственности, соответствующей природе человека. Поэтому первый "основной и священный" закон будущего общества гласит: "В обществе ничего не будет принадлежать отдельно или в собственность кому бы то ни было, кроме тех вещей, которыми он будет действительно пользоваться для своих нужд и удовольствий или для своего повседневного труда".

К "основным и священным" относятся также законы, определяющие право и обязанность каждого гражданина трудиться "сообразно своим силам, дарованиям и возрасту", право получать прокормление и содержание на общественный счет.

Кроме "основных и священных" в "Кодексе природы" содержатся законы распределительные, или хозяйственные, земельные, об общих порядках, о роскоши, о форме правления, о воспитании, о научных занятиях, о наказаниях и др. (всего 118 законов).

Морелли полагал, что все стороны жизни граждан должны детально регламентироваться правом. Законы определяют, кто в каком возрасте чем должен заниматься (ремесло, земледелие), когда какую одежду носить, когда вступать в брак. Предписано даже, в каких науках допускается свобода проницательности ума, в каких вольнодумство запрещается.

Считая свою теорию единственно научной, отражающей истинный дух законов природы, Морелли полагал необходимым принять особые меры для того, чтобы человечество в будущем не отклонилось от этих законов. В обществе будут запрещены умозрения в области "морали и метафизики" (к ним относятся общие понятия о божестве, человеке, разуме). Будут разрешены исследование тайн природы (прикладные, полезные науки) и усовершенствование полезных для общества искусств. Однако число лиц, посвятивших

себя наукам и искусствам, будет ограничено, причем они не освобождаются от обязательного для всех (от 20 до 25 лет) труда в земледелии.

Строгая цензура и государственный надзор за науками и искусствами, тотальная регламентация жизни, деятельности, помыслов, вкусов, одежды, семейного положения каждого члена общества оправдывались тем, что интересы общества стоят выше интересов личности.

Морелли — сторонник централизованного в масштабах страны производства и распределения, строго регламентированных законом и управляемых государственной властью. Основная задача государства — охранять законы, не допуская повторения ошибок, уже породивших когда-то возникновение частной собственности и связанные с ней бедствия. Государство организуется как орудие осуществления законов природы, т. е. лишь как власть исполнительная и наблюдательная.

В проекте законов будущего общества Морелли описывает оригинальную форму организации власти, основанной на суверенитете законов природы. Нация делится на провинции, провинции включают города, которые делятся на трибы, трибы — на семьи. Из отцов семейств образуется сенат города, из представителей городских сенатов — Верховный сенат Нации. Сенаты подчинены власти законов.

Особенность государственного устройства в том, что все должности замещаются "по очереди" — освободившуюся должность занимает (на год или пожизненно) тот из состоящих на предшествующей должности, чья очередь подошла (отец семейства становится главой трибы, глава трибы — начальником города и т. д.). Своеобразный проект демократии без выборов связан, очевидно, с отрицательным отношением Морелли к политической деятельности, с опасением, что выборы могут в какой-то мере поколебать равенство членов общества.

Главы триб, начальники городов и провинций, глава Нации осуществляют надзор за соблюдением законов, за работами, снабжением и распределением.

Еще одна система должностных лиц образуется из мастеров и старшин корпораций (производственных объединений); они входят в советы городов, посылающих депутатов в Е!ерховный совет Нации, подчиненный Верховному сенату. Сенаты запрашивают мнение советов по вопросам производства, труда, воспитания, распределения и другим и учитывают его при принятии решений. Сочетание этих двух систем (общенациональной и производственной) органов и должностных лиц должно обеспечить компетентность руководства процессами производства, потребления, воспитания.

Подобно ряду других коммунистов Морелли предполагал сохранение в будущем обществе уголовных законов. Наиболее тяжкими преступлениями признаются убийство, а равно попытка "посредством интриги либо иным путем уничтожить священные законы с целью ввести проклятую собственность". Виновный заключается "на всю жизнь, как буйный помешанный и враг человечества, в построенную на кладбище пещеру".

Менее тяжкие преступления (неповиновение должностным лицам или родителям, оскорбление словом или действием) должны караться тюремным заключением от одного дня до нескольких лет. В числе наказаний — лишение права занимать определенные должности на время или навсегда.

Путь к восстановлению попранных законов природы Морелли видел в просвещении. Как и другие просветители того времени, он надеялся на философов-правителей, способных исправить ошибки политики и морали.

Учение Морелли оказало значительное влияние на последующее развитие политико-правовой идеологии. Ряд идей Морелли развивал Мабли. Затем на "Кодекс природы" ссылались Бабёф и другие участники "Заговора во имя равенства" (см. § 7). Учение Морелли повлияло и на идеи коллективистов и коммунистов Франции первой половины XIX в., особенно на книгу Э. Кабэ "Путешествие в Икарию" (см. гл. 19).

Габриэль Бонно де Мабли (1709—1785) родился в дворянской семье и получил религиозное образование. Отказавшись от духовной карьеры, он занялся изучением античной литературы, истории и философии. Мабли написал много сочинений по истории, международному праву, морали и политике. Его политическое и правовое учение сложилось под сильным влиянием теории Руссо, а также идей Морелли.

Описывая (вслед за Морелли) республику, "где первым законом было бы запрещение владеть собственностью", Мабли замечает, что такой счастливый строй общества сейчас мог бы быть основан разве только на каком-нибудь пустынном острове людьми, свободными от предрассудков и неискоренимых страстей Европы. Мабли доказывал, что общность имуществ идеальна для человечества, но она неосуществима не только из-за "испорченности" людей, но и еще более из-за деления общества на противоположные классы и отсутствия сил, способных" взять на себя осуществление коммунистического идеала. "Но оставим Платона; и не бойтесь, — писал Мабли, — ...что я вздумаю основать республику более совершенную, чем платоновская; у меня нет материала, чтобы соорудить такое здание". "Вот на берегу Огайо или Миссисипи, — горестно добавлял Мабли, — Платон мог бы учредить свою республику".

В наиболее известной своей книге "О законодательстве или принципы законов" (1776 г.) Мабли отказывался от идей общности имуществ, но еще резче, чем в предыдущих сочинениях, порицал пороки и бедствия, проистекающие из частной собственности. Она неизбежно порождает неравенство имуществ, неотвратимо ведущее к деспотизму, утверждал Мабли: "Едва богатства приобретут какой-то вес, богатые пытаются захватить государственную власть. Незаметно для себя государство оказывается во власти деспотизма, а глупость народа навеки закрепляет его порабощение".

Мабли делает вывод: лучше всего, чтобы нация была настолько бедна, чтобы богатых вообще не было бы и быть не могло. "Чем беднее нация, — рассуждал Мабли, — тем меньше склонна она к честолюбивым замыслам и к тирании... Богатства, по природе своей, не могут сочетаться с хорошими законами... Чем больше законы научат нас довольствоваться малым, тем больше они скрепят связи общества, ибо они разовьют и поддержат наши социальные качества."

Мабли, как и Руссо, считал невозможным ликвидировать частную собственность, породившую жадность. Но он предлагал ограничить частную собственность законами: "Устройте свои законы так, чтобы я довольствовался умеренным состоянием. Покажите мне, что богатства бесполезны". Для этого, полагал Мабли, нужно запретить торговлю, вместо денежных взносов (налогов) требовать от граждан услуг, отменить завещания; дробить состояния между наследниками, определить законом предел владения каждого гражданина, ввести аграрные законы. Не следует допускать бесполезных искусств. Весьма важны, согласно учению Мабли, законы против роскоши. "Они должны распространяться на все: на мебель, жилища, стол, слуг, одежду; если вы что-нибудь оставите без внимания, вы откроете путь для злоупотреблений, которые распространятся на все. Чем суровее будут законы, — писал Мабли, — тем менее опасным будет неравенство имуществ".

Детальное регулирование законами хозяйственных и многих бытовых отношений, искусственное поддержание бедности, искоренение роскоши и искусств, тотальный государственный надзор и строгие наказания должны, по мысли Мабли, обеспечить всеобщее равенство граждан при сохранении строго ограниченной частной собственности.

Сочинения Мабли оказали влияние на развитие коммунистической идеологии во Франции. Бабёф назвал "абзацем из Мабли" основной программный документ "Заговора во имя равенства". После революции с критикой идей Мабли выступали идеологи либерализма.

Во Франции XVIII в. возникли и развивались теории общинного безгосударственного коммунизма. Одна из них изложена в про-

изведении сельского священника *Жана Мелье* (1664—1729), вошедшем в историю под названием "Завещание".

В концепции Мелье нет идеи общественного договора, положившего начало обществу и государству. Коль скоро для общего труда необходимо объединение усилий народа и управление им, невозможно предположить реальное существование обособленных, отдельных индивидов, а тем самым "естественного состояния", предшествовавшего общественному. Что касается современного государства, то начало ему положено не "всеобщим соглашением", а обманом, насилием, принуждением, при помощи которых на спины трудящегося народа взвалили целую махину тиранов, попов, дворян, чиновников.

В "Завещании" порицается частная собственность. Она порождает жадность; отсюда — обогащение наиболее сильных, хитрых и ловких, злых и недостойных, с одной стороны, обнищание народных масс — с другой.

Осуждение феодализма и частнособственнического строя в учении Мелье связано идеей народной революции.

Будущее общество Мелье представлял в самых общих чертах. Жители каждой деревни, города, местечка должны составить общину. Они будут "сообща пользоваться одной и той же или сходной пищей, иметь одинаково хорошую одежду, одинаково хорошие жилища, одинаково хороший ночлег и одинаково хорошую обувь; с другой стороны, должны все одинаково заниматься делом, т. е. трудом или каким-нибудь другим честным и полезным занятием".

Об организации управления в будущем обществе Мелье писал кратко: "Все это должно происходить не под руководством лиц, желающих властно-тиранически повелевать другими, а исключительно под руководством самых мудрых и благонамеренных лиц, стремящихся к развитию и поддержанию народного благосостояния".

Сочинение Мелье распространялось в рукописях; извлечения из него, опубликованные Вольтером, содержали почти исключительно философские и антирелигиозные идеи.

Оригинальную концепцию безгосударственного коммунизма разработал бенедиктинский монах *Леже-Мари Дешан* (1716—1774), сочинение которого "Истина, или Истинная система" в рукописи читали Дидро и другие просветители.

История человечества, по Дешану, делится на три этапа. Сначала было "состояние дикости", когда люди не знали ни собственности, ни власти, ни законов; они были разъединены и невежественны.

Затем люди перешли в "состояние законов", когда возникли неравенство, собственность, а также укрепляющие их законы человеческие и божественные. "Состояние законов" бедственно для человечества. Неравенство достигло крайних степеней. Социальный

порядок поддерживается насилием (человеческие законы, "шпага") и обманом (божественные законы, церковь). Полезные сословия (земледельцы, ремесленники, пастухи) находятся в пренебрежении и угнетении, над ними господствуют бесполезные сословия (дворяне, духовенство, чиновники). Царят "безумие нравов", обман и насилие.

Постепенное раскрытие и распространение истины должно обусловить переход к "состоянию нравов, равенства, или истинного естественного закона", в котором исчезнут частная собственность, законы, короли, сословия. В "состоянии нравов" не будет религии, войн, судов, торговли, мошенничества, банкротства, спекуляции, воровства, уголовных законов, городов, храмов, лувров, крепостей, арсеналов, трибуналов, монастырей, академий, госпиталей, тюрем. Люди будут жить поселками, сообща работать и пользоваться общими домами, амбарами, складами, постройками. Жизнь станет простой и близкой к природе. Исчезнут все произведения искусства, театры, величественные дворцы, сады и парки, изысканные блюда, драгоценные камни и т. п. Будут сожжены все книги. Люди будут носить простые удобные одежды, употреблять в пищу хлеб, овощи, фрукты, молоко, масло, мед, яйца. Все будут абсолютно равны в моральном отношении. Сознание морального единства людей и простота жизни приведут к отпадению надобности не только в принуждении, но и в руководстве, управлении.

Идеи безгосударственного коммунизма обосновывал также *Сгшъвен Марешалъ* (1750—1803). Уже в период революции, в 1793 г., он писал, что в начале истории был период патриархального правления, когда люди жили семьями. Затем в результате ошибки возникло гражданское общество; в нем царят всеобщий эгоизм, скрытая война людей, обездоленное большинство которых поддерживает существование горстки сибаритов-деспотов. Пороки гражданского общества не зависят от формы правления Все правительства мира являются дефектными. Политические преобразования ничуть не улучшают положение вещей. Человек исчерпал все возможные формы правления. Наступило время, чтобы он вернулся к исходному пункту.

Возвращение человечества к первоначальной свободе Марешаль мыслил как отделение от современного общества маленьких ассоциаций, или семей (по 100 человек), поселяющихся на пустующих землях. В конечном счете распад гражданского общества на общины-поселения приведет к исчезновению политической власти, законов, кодексов, конституций. При новом патриархальном правлении не должно быть других различий между людьми, кроме различий по полу, возрасту и семье. Не будет больших городов, исчезнут многие искусства. "Ну и что же? Будет меньше статуй и больше людей".

После термидорианского переворота 1794 г. Марешаль принял участие в "Заговоре во имя равенства". Его позиция по вопросам об управлении и об искусствах стала предметом дискуссии участников заговора (см. § 7).

§ 6. Политико-правовая идеология Франции в период Великой революции

Начало Великой французской революции положили созыв Генеральных штатов, образование Национального собрания, вскоре провозгласившего себя Учредительным (Конституционным) собранием, восстание парижского народа и взятие Бастилии. Явная победа над Старым порядком создала условия для осуществления идей Руссо, Монтескье и других просветителей.

Важным достижением революции стала *Декларация прав человека и гражданина* (провозглашена 26 августа 1789 г.).

В декларации все люди объявлялись свободными и равными в правах. Провозглашались естественные и неотъемлемые права человека: свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению. Свобода определялась как возможность делать все, что не приносит вреда другому. "Все. что не воспрещено законом, то дозволено". В соответствии с теорией Руссо закон определялся как "выражение общей воли". Вместе с тем, сообразно теории Локка и Монтескье, признавалась необходимость разделения властей: "Общество, в котором не обеспечено пользование правами и не проведено разделение властей, не имеет конституции". Влияние идей Монтескье сказалось и в том, что значительное внимание в декларации уделено принципам уголовного права и процесса, от которых, писал автор "Духа законов", зависит политическая свобода. Соответственно, в декларации закреплены презумпция невиновности, недопустимость произвольных арестов, запрет обратной силы уголовного закона и другие прогрессивные принципы.

Собственность названа правом священным и неприкосновенным. Установление и взимание налогов ("общих взносов") допускается лишь с согласия граждан или их представителей, имеющих также и право следить за расходованием собранных налогов.

Скептически относясь к возможности осуществления широкой непосредственной демократии в большой стране, составители декларации заменили идею народного суверенитета Руссо идеей суверенитета нации: "Источник суверенитета зиждется по существу в нации".

В соответствии с основной идеей Просвещения ("все зло от невежества") необходимость принятия и провозглашения декларации ее составители объясняли тем, что "лишь невежество, забве-

ние прав человека и пренебрежение к ним являются единственными причинами общественных бедствий и пороков правительств". Основные положения декларации сформулированы абстрактно, так, чтобы они могли быть восприняты любым народом, освобождающимся от феодального деспотизма. Исходя из идеи естественного равенства людей, авторы стремились создать декларацию прав для всех народов и на все времена.

Идейные вожди и теоретики Национального собрания (их называли — *"конституционалисты")* стремились законодательно закрепить итоги революции и стабилизировать развитие Франции. В Конституции 1791 г. конкретизированы и несколько дополнены права и свободы, установленные Декларацией 1789 г. Провозглашены некоторые социальные права, обещано организовать народное бесплатное образование, а также создать учреждения для приискания работы безработным и для облегчения участи неимущих и убогих.

Развивая идею "национального суверенитета", конституционалисты отказались от непосредственной демократии: "Нация, которая является единственным источником всех властей, может осуществить их лишь путем уполномочия. Французская конституция носит характер представительный; представителями являются законодательный корпус и король".

Основой Конституции было разделение властей по образцу, изложенному Монтескье, с тем существенным коррективом, что законодательную власть осуществляло однопалатное Национальное собрание (все сословные различия были упразднены в начале революции). Монарх наделялся титулом "король французов"; его полномочия были обширны, но в конституции подчеркивалось подчинение исполнительной власти закону.

Существенным отступлением от идей равенства граждан стало их деление на "активных" и "пассивных" на основе имущественного ценза. В процессе подготовки конституции в обоснование имущественного ценза выдвигались примерно те же доводы, что и во времена Английской революции: утверждалось, в частности, что неимущее большинство, получив политические права, может посягнуть на собственность; только состоятельные люди способны получить образование; только они заинтересованы в процветании страны, где находится их имущество; несправедливо и опасно давать право участвовать в учреждении налогов тем, кто их не платит.

Свойственная Просвещению вера во всесилие закона выразилась в том, что Конституцией 1791 г. был установлен такой порядок ее пересмотра, что она не могла быть изменена в течение примерно 8—10 лет после ее принятия. Однако эта конституция действовала чуть более года (с 3 сентября 1791 г. по 21 сентября 1792 г.).

На волне широкого недовольства политикой короля Якобинский клуб и Парижская коммуна организовали 20 августа 1792 г. штурм королевского дворца парижанами и марсельскими добровольцами. После свержения короля был избран на основе всеобщего (для мужчин) избирательного права Национальный Конвент.

Ведущее положение в Конвенте поначалу принадлежало *жирондистам.* Жирондисты считали, что цели революции в основном достигнуты в результате упразднения сословных привилегий, провозглашения республики и учреждения всеобщего избирательного права; дальнейшее развитие Франции, по их замыслам, должно осуществляться в порядке текущего законодательства. Их тревожило нарастающее бунтарство социальных низов в Париже, где события порой выходили из-под контроля законных органов власти. Для ослабления внутренних противоречий в стране жирондисты предлагали развернуть революционную войну Франции против феодальных монархий.

В основе подготовленного жирондистами проекта Конституции лежали идеи народного суверенитета Руссо, принципы сочетания представительной и непосредственной демократии. Ссылаясь на идеи Руссо, Монтескье и других просветителей, жирондисты утверждали, что для учреждения республики в такой большой стране, как Франция, необходима федерация; о том уже свидетельствовал опыт США. Поэтому в их проекте конституции предусматривалось расширение прав департаментов и ослабление центральной власти Парижа.

Жирондисты пытались помочь голодающим и малоимущим; был принят закон о максимальных ценах на зерно (первый "максимум"). Но *якобинцы* — наиболее экстремистская часть Конвента, — при поддержке Парижской коммуны организовали (в ночь с 30 на 31 мая 1793 г.) свержение жирондистов, стали господствующей партией в Конвенте, а затем и во всей Франции (было создано более 40 000 якобинских комитетов и клубов, руководимых из Парижа).

Якобинским Конвентом в том же году была принята новая Конституция. В Декларации прав человека и гражданина, предпосланной Конституции 1793 г., провозглашались в основном те же права, что и в Декларации 1789 г.: равенство, свобода, безопасность, собственность. Поначалу Робеспьер предлагал не включать собственность в число естественных прав человека, рассматривая ее как только гражданское (т. е. подлежащее государственному регулированию) право, но под давлением большой части Конвента изменил свои взгляды. В Декларации 1793 г., принятой якобинским Конвентом, подробно и конкретно определены право собственности и свобода предпринимательской деятельности: "Право собственности состоит в принадлежащей каждому гражданину возможности поль-

зоваться и располагать по усмотрению своим имуществом, своими доходами, плодами своего труда и своего промысла... Гражданам не может быть воспрещено заниматься каким угодно трудом, земледелием, промыслом, торговлей".

В якобинской декларации и конституции воспроизводились содержавшиеся в Конституции 1791 г. положения о некоторых социальных правах: право на образование, государственное обеспечение, на пропитание неимущих, трудоустройство безработных. В декларации содержалось теоретическое обоснование свобод мысли, печати, собраний, совершения религиозных обрядов: "Необходимость провозглашения этих прав предполагает наличие деспотизма или живое воспоминание о нем".

Право на сопротивление угнетению получило обширное и яркое воплощение как право оказать сопротивление силой осуществлению незаконного акта, право и обязанность восстания против правительства, нарушающего права народа. Положения о власти строились в соответствии с теорией Руссо: "Суверенитет зиждется в народе: он един, неделим, не погашается давностью и неотчуждаем".

Отказавшись от свойственных Конституции 1791 г. понятий "разделение властей" и "суверенитет нации", Конституция 1793 г. отвергла и усложненный порядок изменения конституции: "Народ всегда сохраняет за собой право пересмотра, преобразования и изменения своей Конституции. Ни одно поколение не может подчинить своим законам поколения будущие".

В Конституции 1793 г. представительная демократия органически соединялась с непосредственной демократией: Законодательный корпус предлагал законы, народ их принимал.

В якобинской Конституции многое было взято из жирондистского проекта; главным противоречием их конституционных идей было отношение к форме государственного единства. Если жирондисты, следуя Руссо и Монтескье, были за федерацию департаментов, то в якобинской конституции сказано: "Французская республика едина и неделима". После "федералистского восстания" в Лионе якобинцы стали приравнивать "федералистов" к изменникам родины, контрреволюционерам, врагам народа.

Конституция 1793 г. была принята Конвентом (24 июня 1793 г.), утверждена плебисцитом, но никогда не была введена в действие. Нашествие армий феодальных монархов, контрреволюционные и антиякобинские восстания, переросшие в гражданскую войну, побудили Конвент ввести революционный порядок управления "вплоть до заключения мира". Стремясь оправдать отступления от демократии, террор и другие чрезвычайные меры, Робеспьер, говоря о принципах революционного правления, опирался на рассуждения Руссо о диктатуре, заставляющей умолкнуть все зако-

ны, когда речь идет о спасении отечества. "В подобных случаях, — писал Руссо, — общая воля несомненна, так как очевидно, что главное стремление народа заключается в том, чтобы государство не погибло". Развивая эти мысли, Робеспьер разъяснял Конвенту, что революционное правительство, в отличие от правительства конституционного, "опирается на самый священный из всех законов — спасение народа; на самое неоспоримое из всех прав — необходимость".

Якобинцы организовали революционную армию, способную отразить интервенцию, создали могучий аппарат подавления заговоров и восстаний внутри страны. В период якобинской диктатуры были окончательно упразднены феодальные права и возвращены крестьянам общинные земли. Для борьбы со спекуляцией определялись максимальные цены на продукты и предметы массового потребления.

Якобинцы искореняли феодальную собственность на землю, но в период их правления действовал декрет о смертной казни за одно лишь предложение "аграрного закона" и всякого другого закона против земельной, торговой и промышленной собственности. Они осуществляли революционные меры против спекуляции, реквизировали продовольствие и устанавливали максимальные цены, но провозгласили частную собственность естественным правом и порой проявляли робость и непоследовательность в обеспечении неимущих. Они провозгласили право на труд, но установили максимум заработной платы и оставили в силе закон Ле-Шапелье, запрещавший организацию рабочих союзов и собраний. Пытаясь смягчить социальные противоречия и идейно объединить все слои общества, сторонники Робеспьера декретировали общеобязательную "гражданскую религию", но породили возмущение и яростный протест инакомыслящих против насильственного навязывания искусственной религии. Якобинцы провозгласили беспощадный террор против аристократов и контрреволюционеров, но более 90% жертв этого террора составили представители третьего сословия. Стремясь к единомыслию, сторонники Робеспьера уничтожали "умеренных", предлагавших смягчить чрезвычайные меры (жирондистов, дантонистов и др.), но столь же беспощадно они истребляли "неумеренных", призывавших ужесточить террор и углубить революцию (эбертистов, "бешеных" и др.). В конце концов, по якобинским декретам в категорию "врагов народа" и "подозреваемых", подлежащих трибуналу и казни, попало практически все население Франции кроме Робеспьера и нескольких его сторонников. Поэтому термидорианский переворот (27 июля 1794 г.), положивший конец вакханалии якобинского террора, почти не встретил сопротивления.

В процессе развития революции некоторые мыслители, принадлежавшие к якобинскому клубу (Буассель) либо сочувствующие жирондистам (Ретиф), выдвигали проекты переустройства Франции на основе общности имуществ. Тогда же появились термины "коммунисты", "коммунизм". Эти проекты сколько-нибудь широкой поддержки и известности в тот период не получили.

§ 7. Проблемы государства и права в документах "Заговора во имя равенства"

Переворот 9 термидора (27 июля 1794 г.) положил конец якобинскому террору. Вскоре были отменены законы якобинской диктатуры, ограничивавшие цены на товары и размер заработной платы ("максимумы"). В 1795 г. была принята новая Конституция, упразднявшая не только аппарат якобинской диктатуры, но и ряд демократических завоеваний предшествующего периода революции. По Конституции 1795 г. исполнительную власть осуществляла Директория (из пяти человек).

Отмена якобинских "максимумов" и других мер, сдерживавших развитие торговли и промышленности, привела к бурному развитию коммерции и спекуляции. Правительство (Исполнительная директория) жестоко подавляло выступления народных масс, требовавших "хлеба и Конституции 1793 года".

В марте 1796 г. Бабёф, Марешаль и другие революционеры создали "Тайную директорию общественного спасения" для продолжения революции и установления подлинного равенства (впоследствии общество называлось "Повстанческий комитет общественного спасения"). Общество создавало и распространяло революционные и демократические сочинения, стремилось объединить силы народа с силами армии. В мае того же года заговор был раскрыт; Бабёф и Дартэ были осуждены к смерти и казнены, другие участники заговора приговорены к ссылке.

Признанным руководителем и теоретиком тайного общества был *Гракх Бабёф* (1760—1797). Его авторитет был настолько высок, что участников заговора часто называют бабувистами, а разработанную ими доктрину — бабувизмом. Программным документом общества стал "Анализ доктрины Бабёфа, народного трибуна, преследуемого Исполнительной директорией за то, что он высказывает правду".

Бабёф и его единомышленники писали, что богачи завладели государством "и в роли хозяев диктуют тиранические законы бедняку, скованному нуждой, униженному невежеством и обманутому религией".

Бабёф, поначалу одобривший свержение Робеспьера, прекращение террора и роспуск Якобинского клуба, вскоре изменил свои взгляды. Под влиянием опыта якобинской диктатуры бабувисты разработали план революционного правительства, необходимого на период искоренения частной собственности, организации общества на основе подлинного равенства и общественной собственности. Началом этого периода будет свержение Исполнительной директории.

Бабувисты предполагали начать восстание в Париже, откуда революционное движение "легко сообщилось бы демократическим элементам во всей республике". В день восстания должен был быть учрежден Национальный конвент, состоящий из революционеров.

Должны были быть приняты законодательные меры против богачей. Все лица, не занятые полезным трудом, объявляются "иностранцами". Они не пользуются политическими правами; под страхом смертной казни им будет запрещено иметь оружие; революционное правительство может отправлять "иностранцев" в места исправительного труда. "Богачи, не желающие отказаться от своего избытка в пользу неимущих, являются врагами народа".

Одновременно должны были осуществляться меры, направленные на постепенное искоренение частной собственности. К ним относятся: упразднение права наследования; отмена денег; взимание налогов натурой, причем общий размер налогов ежегодно увеличивается вдвое, а их сумма распределяется в прогрессивном порядке; запрет частной торговли с другими народами и т. д.

В самом начале революции будет создана Большая национальная община, организованная на коммунистических началах. Ей передается имущество национальное, общинное, конфискованное у врагов революции; собственность общины постоянно возрастает за счет имущества вступающих в нее граждан. Национальная община является наследником всех собственников. В общину принимаются все желающие, в нее зачисляется молодежь. Национальная община организуется как форма единого в масштабах страны, централизованного и регулируемого государством народного хозяйства.

В результате законодательных мер переходного периода частная собственность постепенно (в течение жизни одного поколения, поскольку право наследования отменяется) будет заменена общинной собственностью; все станут членами Большой национальной общины. Достижение строя общности, или полного равенства, приведет к демократизации государства. Большинству бабувистов демократическое государство представлялось необходимой формой общества, основанного на общей собственности. Однако некоторые члены тайного общества высказывали иные взгляды на государство и право будущего.

Один из членов Повстанческого комитета Сильвен Марешаль (см. § 5) вообще был против управления и власти в будущем обществе. Весной 1796 г. Марешаль вступил в Тайную директорию. Ему было поручено составить "Манифест равных".

Составленный Марешалем документ во многом соответствовал убеждениям членов тайного общества, которое, однако, не приняло его в качестве программного, так как не одобрило двух содержащихся в "Манифесте" положений: "Пусть погибнут, если это необходимо, все искусства, только бы для нас осталось подлинное равенство" и "пусть исчезнет, наконец, возмутительное деление на управляющих и управляемых".

По первому из этих положений дискуссия продолжалась; второе было отвергнуто. В будущем обществе предполагалось сохранить государство и конституцию.

По плану бабувистов достижение строя общности даст возможность осуществить Конституцию 1793 г., принятую в период якобинской диктатуры.

Стремясь представить свои планы как последовательное и естественное продолжение революционных и демократических идей якобинства, бабувисты в то же время резко осуждали содержащиеся в якобинской Конституции положения о частной собственности как о естественном неотъемлемом праве человека; были подготовлены и другие уточнения в тексте Конституции, направленные на ее демократизацию и согласование с принципами коммунистического строя.

Теория Бабёфа и его единомышленников была наиболее детально разработанной концепцией коммунизма, основанного на государственном регулировании всех сторон общественной жизни. Производство, потребление, воспитание и обучение, общественная и личная жизнь граждан будущего общества должны были, по их мнению, тотально регламентироваться при помощи права и государства. Их представления о будущем строе во многом подсказаны идеями Мабли и "Кодекса природы" Морелли. Мысль о вечности государства и права проистекала также из гиперболизации идеи равенства. Враждебность к частной собственности они доводили до отрицания ряда достижений культуры и цивилизации, требование материального равенства — до одинаковости людей, уравнения потребностей и талантов.

Существование и деятельность ученых людей тревожили бабувистов по нескольким основаниям.

Во-первых, несоизмеримость физического и умственного труда была, по их мнению, опасна для равенства. Боязнь, что люди умственных занятий способны посягнуть на равенство и права людей, занятых физическим трудом, была особенно резко выражена в

"Манифесте плебеев", составленном Бабёфом и опубликованном в его газете "Народная трибуна".

"Превосходство талантов и предприимчивости, — писал Бабёф, — является лишь химерой и благовидным обманом, который всегда служил заговорщикам в их кознях против равенства и счастья людей.

Нелепо и несправедливо притязать на большее вознаграждение тому, чья работа требует более высокого уровня умственного развития, большего прилежания и напряжения ума; это нисколько не увеличивает вместимости его желудка. ...Только люди умственных занятий дали столь высокую оценку произведениям своего мозга; можно не сомневаться, что если бы это зависело от людей физического труда, они установили бы, что заслуги рук не меньше, чем заслуги головы... Поскольку приобретенные знания являются общим достоянием, они должны в одинаковой мере распределяться между всеми".

Участники заговора не восприняли безоговорочно эти идеи. Однако дискуссия об ученых и об искусствах (в связи с "Манифестом равных" Марешаля) продолжалась.

Во-вторых, основанием настороженного отношения бабувистов к лицам, занятым умственным трудом, было опасение, что в результате революции государственная власть может оказаться в руках политических интриганов и проходимцев, стремящихся обмануть народ и использовать его в своих корыстных целях.

Повстанческий комитет опасался порабощения народа учеными людьми, монополистами знаний. Буонаротти писал: "Если — говорил Комитет — в государстве создастся класс, который один только будет сведущ в принципах социального искусства, в законах и управлении, то этот класс скоро найдет в своем умственном превосходстве и особенно в неосведомленности своих соотечественников секрет того, как создать для себя отличия и привилегии. Путем преувеличения важности оказываемых им услуг ему легко удастся заставить смотреть на себя как на необходимого отечеству покровителя. Приукрашивая свои дерзкие начинания предлогом общественного блага, этот класс будет все еще говорить о свободе и равенстве своим малопроницательным согражданам, уже подверженным тем более жестокому порабощению, что это порабощение будет казаться им законным и добровольным".

Бабёф и его единомышленники видели, что в период революции народ часто становился жертвой политических интриг, сдобренных солидной дозой демагогии. Бабувисты понимали, что занятые тяжелым физическим трудом рабочие и крестьяне не имеют времени и возможностей разобраться в диалектических тонкостях речей, теорий и программ ученых людей и потому не могут отличить

тех, кто действительно и искренне служит науке и народу, от демагогов, пустозвонов и краснобаев, опасных и вредных для народных интересов.

"*К бремени этих грустных размышлений, — писал Буонаротти, — присоединялось соображение относительно мнения Ж.-Ж. Руссо, который, как гласит история, говорил, что нравственность и свобода никогда не шли рука об руку с расцветом искусств и наук".

В "Наброске проекта декрета об управлении" говорилось, что преподавательский и научный труд не будет признаваться полезным трудом, если занимающиеся им лица не представят свидетельства о гражданстве, выданного в установленной форме.

Общеобязательным и полезным бабувисты признавали преимущественно физический труд. Предполагалось строго регламентировать образование, мебель, одежду, "чтобы так называемое изящество мебели и одежды уступило место деревенской простоте", пресекать "манию выставления напоказ своего остроумия и фабрикования книг".

Всем гражданам должен быть обеспечен "одинаковый и честный средний достаток", "умеренный и скромный достаток". "Граждане будут хорошо питаться, хорошо одеваться, усиленно развлекаться при отсутствии всякого неравенства, всякой роскоши". Не будет ни столицы, ни больших городов; все дома и мастерские будут построены по одинаковым планам; участие в общественных трапезах обязательно; будет запрещено все, что не может быть предоставлено каждому; подрастающее поколение воспитывается в строжайшей умеренности, в спартанском духе; многие стороны жизни граждан строго регламентируются государством; вводится религия равенства с догмой бессмертия души.

Идеи Бабёфа и других участников тайного общества, процесс бабувистов, а затем издание одним из участников заговора (Буонаротти) книги "Заговор во имя равенства, именуемый заговором Бабёфа" (1828 г.), содержащей историю тайной организации и ее важнейшие документы, оказали большое воздействие на развитие политической идеологии коллективизма и коммунизма XIX в.

§ 8. Заключение

Век Просвещения, как часто называют XVIII век, был временем высшего развития гуманистических и рационалистических начал, существовавших в политико-правовой идеологии. Острый кризис феодализма, неизбежность и близость революционных преобразований в наиболее развитых странах, единство третьего сословия в общей борьбе против феодализма обусловили широкое

распространение идеалистического убеждения в том, что после уничтожения феодального неравенства и деспотизма грядет эпоха всеобщего счастья, мира и благоденствия.

В этот период было завершено развитие ряда политико-правовых концепций, им были приданы классические формы. Таковы доктрина прав человека и гражданина, теория общественного договора, концепция всесилия разумного закона, доктрина разделения властей, теория представительной и непосредственной демократии и ряд других. Особенность соотношения содержания политико-правовых доктрин того времени и их программных положений состояла в том, что теоретические проблемы рассматривались чаще всего в связи с близкой перспективой их непосредственного претворения в практику.

Богатство содержания и сложность идеологии эпохи Просвещения обусловили ее могучее влияние на развитие всех направлений политико-правовой мысли того времени и последующих времен, непреходящее значение и актуальность многих идей просветителей.

ГЛАВА 14

Политические и правовые учения в США в период борьбы за независимость

§ 1. Введение

США как независимое государство возникли в результате освободительной войны 1775—1783 гг. английских колонистов против метрополии.

Активное развитие борьбы против колониального господства Англии, стремившейся не допустить самостоятельного экономического развития североамериканских колоний, относится к 60-м годам XVIII в. В те годы вопрос об отделении от метрополии еще не ставился. Колонисты ограничивались тогда требованиями уравнения политико-правового режима в колониях с режимом, существовавшим в Англии, в том числе представительства колонистов в английском парламенте и отмены несправедливого налогообложения. Эти требования теоретически обосновывались принципами английского общего права и конституционности, оформившейся с завершением английской революции. С 70-х годов требования колонистов радикализируются, и в обоснование их берется естественно-правовая доктрина, разработанная к тому времени в Западной Европе.

В работе I Континентального конгресса (1774 г.) сохраняются еще оба идейных направления — в принятой конгрессом Декларации прав источниками права колонистов объявлялись "законы природы, британские конституционные установления и колониальные хартии". Конгресс провозгласил, что колонисты обладают естественными правами на жизнь, свободу и собственность, всеми правами жителей метрополии и всеми правами, содержащимися в колониальных хартиях, что "права и свободы американских поселенцев не могут быть отняты у них или ограничены какой-либо властью без согласия самих колонистов".

Решающее воздействие на формирование политической и правовой мысли в колониях оказала естественно-правовая теория в трактовках Гоббса, Мильтона, Локка, Вольтера, Монтескье, Руссо.

Наиболее крупными представителями политической и правовой идеологии США этого времени были активные участники освободительного движения в колониях и Войны за независимость То-

мае Пейн, Томас Джефферсон и Александр Гамильтон. По направленности их политических и правовых взглядов они принадлежали к различным течениям.

Пейн и Джефферсон — наиболее видные представители демократических сил, внесших решающий вклад в победоносный исход Войны за независимость. Их идеи были особенно близки широким народным массам и легли в основу Декларации независимости 1776 г., сыгравшей важную роль в объединении колонистов в борьбе против английских колонизаторов. Гамильтон выражал интересы финансовой и торгово-промышленной буржуазии, плантаторов, настроенных достаточно умеренно. Поскольку плодами победы в Войне за независимость воспользовались прежде всего они, взгляды Гамильтона и оказали решающее влияние на Конституцию США 1787 г., в которой из идейного багажа Декларации независимости остались практически только идеи народного суверенитета и свободы, упомянутые в преамбуле Конституции.

§ 2. Т. Пейн о государстве и праве

Томас Пейн (1737—1809) относится к числу наиболее радикальных представителей демократической, политической и правовой идеологии периода Войны за независимость. Позднее других ее представителей включившись в освободительное движение колоний (Пейн в 1774 г., т. е накануне начала Войны за независимость, переселился из Англии в Северную Америку), он первым среди них в 1775 г. в статье "Серьезная мысль" поставил вопрос об отделении колоний от Англии и создании независимого государства. Он же в памфлете "Здравый смысл" (1776 г.) — наиболее известном его произведении — показал несовершенство государственного строя Англии и предложил название государства, которое должны образовать колонисты, — "Соединенные Штаты Америки". Идеи этого памфлета отразились в Декларации независимости, основным автором которой был Т. Джефферсон. Находясь во Франции во время начала революции там, Пейн приветствует ее и в 1791 г. публикует работу "Права человека", в которой защищает демократические права и свободы, провозглашенные во французской Декларации прав человека и гражданина 1789 г.

Как и многие другие представители естественно-правовой теории того времени, Пейн различал естественные и гражданские права человека. Первые присущи ему по природе, "по праву его существования". К ним Пейн относил право на счастье, свободу совести, свободу мысли. Этими правами человек обладал в естественном состоянии, которое, по Пейну, было историческим фактом (здесь он близок к Локку) и которое, по его мнению, сохранялось тогда еще у североамериканских индейцев.

С образованием общества и государства, которые Пейн различал ("общество создается нашими потребностями, а правительство — нашими пороками... Первое — это защитник, второе — каратель"), люди передали часть своих естественных прав в "общий фонд". Так возникают гражданские права, принадлежащие человеку как члену общества. Это те права, которые человек не способен защитить своей властью. К ним Пейн относил и право собственности — право приобретенное, а не естественное.

Как и Руссо, Пейн считал, что в естественном состоянии не существовало частной собственности на землю — земля была "общей собственностью человеческого рода". Частная собственность появляется с переходом к земледелию, а также в результате "недоплаты работникам". Вместе с ней возникает и деление людей на богатых и бедных. По природе все люди равны в своих правах, а деление на богатых и бедных есть следствие появления частной собственности.

Одним из первых в Северной Америке Пейн еще в 1775 г. выступил против рабовладения и потребовал освобождения рабов.

Государство, по Пейну, возникает вслед за объединением людей в общество, ибо объединившиеся люди не способны сами сохранять справедливость в отношениях между собой. Целью государства является не умаление прирожденных прав человека, а их обеспечение. Уступая часть своих прав обществу, человек оставляет себе свободу мысли, совести и право делать для своего счастья все, что не вредит другому. Государство создается людьми по общественному договору — единственно возможному способу образования государства. Поэтому верховная власть в государстве должна принадлежать самому народу. Из этой идеи народного суверенитета Пейн делает вывод о праве народа учреждать или уничтожать любую форму правления — о праве народа на восстание и революцию. Этими же идеями народного суверенитета и права на революцию Пейн обосновал допустимость и необходимость отделения колоний от Англии и образования собственного независимого государства.

Анализируя формы государства, Пейн различал "старые" (монархические) и "новые" (республиканские) формы. В основу этой классификации были положены принципы образования правления — наследование или выборность. Пейн резко критиковал государственный строй Англии и дореволюционной Франции. Правление, основанное на передаче власти по наследству, он называл "самым несправедливым и несовершенным из всех систем правления". Не имея под собой никакой правовой основы, утверждал Пейн, такая власть неизбежно является тиранической, узурпирующей народный суверенитет. Абсолютные монархии "являются позором для человеческой природы".

Республиканское правление, согласно идеям Пейна, должно быть основано на принципе народного представительства. Это "правление, учрежденное в интересах общества и осуществляемое в его интересах, как индивидуальных, так и коллективных". Поскольку в основе такого управления лежит народный суверенитет, постольку верховной властью должен обладать законодательный орган, избираемый на основе всеобщего избирательного права как реализации естественного равенства людей.

С этих позиций Пейн критиковал Конституцию США 1787 г., в период принятия которой он находился в Европе. Так, в закреплении в Конституции системы "сдержек и противовесов" он справедливо усматривал влияние теории разделения властей Монтескье, с которой не был согласен. Недостаток Конституции Пейн видел и в создании двухпалатного законодательного органа, формируемого на основе цензового избирательного права, существовавшего в штатах. Слишком большим (шесть лет) был, по его мнению, срок полномочий сенаторов. Единоличному главе исполнительной власти (президенту), предусмотренному Конституцией, он предпочитал коллегиального. Возражал Пейн и против наделения президента правом вето, против несменяемости судей, которые, как он полагал, должны переизбираться и быть ответственными перед народом. Наконец, Пейн утверждал, что каждое поколение должно само определять, что соответствует его интересам, и поэтому иметь право изменять Конституцию .

Политические взгляды Пейна выражали демократические и революционные тенденции в освободительном движении колонистов, интересы наиболее широких слоев. Они оказали громадное воздействие на ход и исход Войны за независимость. Более того, они повлияли на освободительное движение в Латинской Америке против испанского колониального господства и даже пересекли Атлантический океан и на родине Пейна, в Англии, позже способствовали формированию политической идеологии чартистского движения с его требованиями всеобщего избирательного права и ежегодных выборов в парламент.

§ 3. Политико-правовые взгляды Т. Джефферсона

Политические взгляды *Томаса Джефферсона* (1743—1826), ставшего после образования США их третьим президентом, были близки к политическим взглядам Пейна. Как и Пейн, Джефферсон воспринял естественно-правовую доктрину в ее наиболее радикальной и демократической трактовке. Отсюда близость его политических и правовых взглядов к идеям Руссо. Правда, до начала Войны за независимость Джефферсон надеялся на мирное разрешение

конфликта с Англией и испытывал влияние теории разделения властей Монтескье. Но это не помешало ему впоследствии критиковать Конституцию США 1787 г., воспринявшую разделение властей как систему "сдержек и противовесов" и дававшую президенту возможность переизбираться неограниченное число раз и тем самым, по мнению Джефферсона, превратиться в пожизненного монарха. Большим недостатком Конституции он считал отсутствие в ней Билля о правах, особенно свобод слова, печати, религии.

Радикальная и демократическая трактовка естественно-правовой концепции проявилась в представлении Джефферсона об общественном договоре как основе устройства общества, дающем всем его участникам право конституировать государственную власть. Отсюда логически вытекала идея народного суверенитета и равенства граждан в политических, в том числе избирательных, правах.

Джефферсон критиковал капитализм, набиравший в США силу, ведший к разорению и обнищанию широких слоев населения. Однако главной причиной этих бедствий он считал развитие крупного капиталистического производства и идеализировал мелкое фермерское хозяйство. Его идеалом была демократическая республика свободных и равноправных фермеров. Этот идеал был утопическим, но активная его пропаганда Джефферсоном сыграла большую роль в привлечении широких народных масс к активному участию в Войне за независимость.

Еще большее значение имело то обстоятельство, что Джефферсон был основным автором проекта Декларации независимости — конституционного документа, который, исходя из демократической и революционной трактовки естественно-правовой доктрины, обосновывал правомерность отделения колоний от Англии и образования ими самостоятельного, независимого государства.

Разрыв с религиозными представлениями о государственной власти, еще характерными для этой эпохи (упоминание о Богетворце сделано в Декларации мимоходом и ничего не меняет в ее содержании), и естественно-правовая аргументация, народный суверенитет и право на революцию, защита свободы личности и прав граждан — все это делало Декларацию независимости выдающимся теоретическим и политическим документом своего времени. Не следует забывать, что на континенте Европы в те годы еще царил феодально-абсолютистский произвол, а английская монархия пыталась практически феодально-абсолютистскими средствами сохранить свое господство в североамериканских колониях.

Для Джефферсона как автора Декларации "очевидны следующие истины, что все люди сотворены равными, что они наделены своим Творцом некоторыми неотъемлемыми правами, в числе которых жизнь, свобода и стремление к счастью". Провозглашенное

в преамбуле Декларации естественное равенство людей прямо противопоставлялось унаследованным от феодализма сословным привилегиям, неотъемлемые права — феодальному бесправию. Эти идеи имели и конкретный практически-политический смысл в борьбе против английских колонизаторов, отрицавших равноправие колонистов с жителями метрополии и посягавших на права колонистов.

В перечне названных в Декларации независимости неотъемлемых прав нет права собственности, содержавшегося, как отмечалось, в Декларации прав I Континентального конгресса. Отсутствие этого "священного" права объясняется влиянием Пейна, которого в американской исторической литературе иногда называли автором Декларации независимости, хотя он сам недвусмысленно указывал, что ее автором является Джефферсон (выше было сказано, что Пейн считал право собственности приобретенным правом и, следовательно, не относящимся к неотъемлемым правам человека). Нужно иметь в виду и другое, не менее важное практически-политическое обстоятельство. Составляя проект Декларации, Джефферсон учитывал, что по мере обострения конфликта колонистов с Англией их представления о свободе и собственности все более сливались. Ведь в истоке конфликта лежали прежде всего посягательства Англии на материальные интересы колонистов. Именно эти посягательства помогли колонистам понять, что они не свободны, колонисты видели свою свободу в беспрепятственном развитии собственности; главным для них была не столько абстрактно-теоретическая свобода от иноземной власти, сколько практическая свобода, обеспечивающая их материальные интересы. Поэтому свобода как естественное и неотъемлемое право виделась колонистам (и Джефферсон должен был это учитывать) как гарантия свободы собственности. Практически свобода в Декларации независимости включала в себя право свободно пользоваться и распоряжаться своими материальными благами, т. е. право на собственность.

Правительство, писал Джефферсон в Декларации независимости, создается людьми для охраны естественных прав человека, и власть правительства проистекает из согласия народа повиноваться ему. Последовательно развивая идею народного суверенитета, Джефферсон заключает, что в силу такого происхождения власти правительства (создается народом) и такого условия ее существования (согласие народа) народ вправе изменить или уничтожить существующую форму правления (существующее правительство), что "долгом и правом" людей является свержение правительства, стремящегося к деспотизму. Право на революцию обосновано, и обосновано убедительно.

Далее в Декларации независимости содержатся 27 пунктов обвинения английского короля в стремлении к деспотизму, дающих

основание провозгласить "именем и властью доброго народа колоний наших" отделение их от Англии (свержение правительства, стремящегося к деспотизму, — право на революцию) и образование независимых Соединенных Штатов.

Для характеристики политических взглядов Джефферсона важно обратить внимание на то, что в составленном им проекте Декларации независимости было не 27, а 28 пунктов обвинения английского короля. Пункт, не попавший в окончательный текст Декларации в результате решительных возражений плантаторов южных колоний, осуждал процветавшее в южных колониях рабство негров. Джефферсон был убежден, что оно противоречит человеческой природе и естественным правам людей. Поэтому в проекте Декларации он обвинял английского короля в том, что "захватывал людей и обращал их в рабство в другом полушарии, причем часто они погибали ужасной смертью, не выдерживая перевозки".

Джефферсон вошел в историю политической мысли и в историю Нового времени в целом как автор Декларации независимости Соединенных Штатов. Значение Декларации не только в том, что она провозгласила образование США, но и еще более в провозглашении наиболее передовых политических и правовых взглядов и представлений. Идеи Декларации и самого Джефферсона оказывали и продолжают оказывать влияние на политическую жизнь в США.

§ 4. Взгляды А. Гамильтона на государство и право

Александр Гамильтон (1757—1804) был одним из тех наиболее видных политических деятелей периода образования США, чьи теоретические воззрения и практическая деятельность оказали решающее воздействие на содержание Конституции США 1787 г., в разработке которой он принимал деятельное участие, будучи членом Конституционного конвента.

В период непосредственной подготовки Конституции и после ее принятия в стране разгорелась острая политическая борьба между федералистами и антифедералистами (республиканцами). Внешне основой раскола на эти политические группировки было отношение к намеченной Конституцией федеральной форме государственного устройства США.

Гамильтон принадлежал к числу наиболее влиятельных лидеров федералистов, считавших, что федеративное устройство преодолевает слабость конфедеративной организации США, закрепленной "Статьями конфедерации" 1781 г. Только сильная центральная власть, по мнению федералистов, способна создать прочное авторитетное государство и не допустить развития демокра-

тического движения обездоленных масс, возросшего после победы в Войне за независимость. Федерация, утверждал Гамильтон, будет барьером, препятствующим внутренним раздорам и народным восстаниям.

Федералисты фактически представляли интересы крупной торговой и промышленной буржуазии и плантаторов. Антифедералисты, выступавшие за сохранение конфедеративного устройства Соединенных Штатов, выражали устремления малоимущих и неимущих слоев населения — фермеров, мелких предпринимателей и торговцев, удовлетворенных полученной свободой в фактически независимых штатах и опасавшихся диктата сильной центральной власти, напоминавшего об английском колониальном господстве.

Политические позиции Гамильтона определились еще в период, предшествовавший Войне за независимость, когда он выступал за мирное урегулирование конфликта, компромисс с Англией. Его теоретические воззрения вполне совпадали с этой позицией. Они сложились под решающим воздействием теории разделения властей Монтескье, на которого, как известно, большое впечатление произвело конституционное устройство английской монархии. Это устройство Гамильтон и считал необходимым положить в основу Конституции США.

Однако логика освободительной борьбы колоний вынудила Гамильтона признать возможность республиканского строя. Но обязательным условием этого он считал создание сильной президентской власти, мало чем отличающейся от власти конституционного монарха. Президент, по его мнению, должен избираться пожизненно и обладать широкими полномочиями, в том числе возможностью контролировать представительный орган законодательной власти, который под давлением избирателей может принять "произвольные решения". Эта же идея содержалась в предложении Гамильтона сделать членов Верховного суда независимыми и пожизненными, а назначаемых президентом министров практически не ответственными перед парламентом.

Сам парламент мыслился им как двухпалатный, создаваемый на основе избирательного права с высоким имущественным цензом. Деление людей на богатых и бедных, а соответственно на просвещенных и непросвещенных, способных и неспособных управлять делами общества, имеет, по утверждению Гамильтона, естественное происхождение и неустранимо. Богатым и, следовательно, просвещенным по самой природе принадлежит право быть представленным в высших государственных органах. Только богатые способны обеспечить стабильность политического строя, ибо любые изменения его не дадут им ничего хорошего. Предоставление же

простому народу возможности активно участвовать в государственных делах неизбежно приведет к ошибкам и заблуждениям из-за неразумности и непостоянства масс и тем самым ослабит государство.

Не все идеи Гамильтона были восприняты Конституцией США (пожизненный президент, цензовое избирательное право, отнесенное к компетенции штатов). Но как общая направленность, так и большая часть конкретных предложений Гамильтона были приняты Конституционным конвентом. В связи в этим следует обратить внимание, что из 55 членов Конституционного конвента только 8 участвовали в принятии Декларации независимости. Поэтому понятно, что Конвент поддержал Гамильтона, возражавшего даже против включения в текст Конституции Билля о правах, хотя такие билли уже содержались в конституциях штатов-учредителей США.

§ 5. Заключение

Американские мыслители не внесли существенно новых положений в западноевропейскую естественно-правовую доктрину. Но бесспорна их заслуга в ее пропаганде и оригинальной трактовке некоторых положений применительно к обстановке Войны за независимость и последующего конституционного оформления США (например, выведение из права на революцию права на образование независимого государства, республиканское истолкование теории разделения властей).

Общие в принципе теоретические посылки привели поэтому к различным практически-политическим и конкретно-правовым выводам. В области: политической это проявилось в разном отношении к государственному строю Англии и идеализировавшим его теориям Локка и Монтескье. Если Пейн и Джефферсон не считали его совершенным, а названные теории убедительными, то Гамильтон стоял на противоположных позициях. В области правовой — такое же различие в отношении к естественному равенству людей и вытекающему из него равноправию граждан, противником которого был Гамильтон и горячими сторонниками — Пейн и Джефферсон, распространявшие принцип равенства людей и на негров-рабов.

Оценивая политические и правовые взгляды Пейна, Джефферсона и Гамильтона, необходимо иметь в виду и еще одно существенное обстоятельство: впервые в истории идеи естественно-правовой доктрины были конкретизированы в конституционных установлениях, закреплены в конституционных документах. Так, Декларация независимости 1776 г., провозглашая образование США

как независимого государства, закрепила развитые Пейном и Джефферсоном идеи народного суверенитета и право народа на революцию. Если теория Локка лишь описала утвердившийся в Англии в результате буржуазной революции государственный строй, то сложившиеся под ее влиянием (как и под влиянием теории Монтескье) взгляды Гамильтона послужили теоретической базой для разработки Конституции США 1787 г., убедительно доказавшей свою жизнеспособность.

ГЛАВА 15

Политические и правовые учения в России во второй половине XVIII в.

§ 1. Введение

Во второй половине XVIII в. происходило дальнейшее развитие официальной доктрины самодержавной власти в России. Новые элементы в ее содержании составили в своей совокупности идеологию так называемого "просвещенного абсолютизма". В разработке русского варианта данной идеологии непосредственное участие приняла императрица Екатерина II. Взойдя на престол в результате государственного переворота, она была озабочена (особенно в первые годы своего правления) проблемой легитимизации своего статуса самодержицы российской. Идеология "просвещенного абсолютизма" в определенной степени решала эту проблему.

Появление в рамках официальной доктрины российской самодержавной власти просветительских идей свидетельствовало помимо прочего и о том, что к середине XVIII столетия в настроениях русского дворянства произошли серьезные перемены. Екатерина II не провозглашала бы этих идей, если бы не была уверена, что они будут поддержаны господствующим сословием русского общества.

Характер политического и правового сознания самых образованных представителей русского дворянства второй половины XVIII в. во многом раскрывается в произведениях М. М. Щербатова и А. Н. Радищева. Первый из этих мыслителей был защитником крепостничества, второй — ярым обличителем данного общественного явления. Тем не менее в их политических и правовых взглядах было немало общего. Оба они сходились в неприятии самовластья, произвола государственной власти. И тот и другой ставили закон выше монарха, придавали вольности качество самого ценного общественного достояния. Характерной чертой дворянских мыслителей второй половины XVIII в. был их патриотизм, приверженность к своему отечеству. Тревога за будущее России пронизывала их настроения, заставляла их смело обличать пороки, мешающие поступательному развитию русского общества, усилению Русского государства.

§ 2. Развитие официальной доктрины самодержавной власти. Идеология "просвещенного абсолютизма"

Характерные для второй половины XVIII в. новые тенденции в эволюции официальной доктрины самодержавной власти получили свое выражение в законодательных актах и программных документах Екатерины П. В "Обстоятельном Манифесте о возшествии Ея Императорскаго Величества на Всероссийский Престол", изданном 6 июля 1762 г., Екатерина II заявляла: "Но самовластие, необузданное добрыми и человеколюбивыми качествами в государе, владеющем самодержавно, есть такое зло, которое многим пагубным следствиям непосредственною бывает причиною". В заключительных строках данного Манифеста императрица обнадеживала своих подданных в том, что будет просить Бога "денно и ночно", дабы он помог ей "поднять скипетр" в соблюдение русского православного закона, "в укрепление и защищение любезнаго отечества, в сохранение правосудия, в искоренение зла и всяких неправд и утеснений". Вместе с тем Екатерина II "наиторжественнейше" обещала своим императорским словом "узаконить такия государственныя установления, по которым бы правительство любезнаго нашего отечества в своей силе и принадлежащих границах течение свое имело так, чтоб и в потомки каждое государственное место имело свои пределы и законы к соблюдению добраго во всем порядка".

Приведенные слова выражали некоторые представления о назначении самодержавной власти, сформировавшиеся еще в предшествующие эпохи развития русской политической идеологии. Однако наряду с этим здесь намечались и новые для официальной доктрины российской самодержавной власти идеи. Это, во-первых, не выраженная прямо, но подразумеваемая *мысль о возможности ограничения самовластия монарха его "добрыми и человеколюбивыми качествами",* а во-вторых, *идея законодательного определения общих рамок деятельности правительства и компетенции государственных органов.* Немаловажное идеологическое значение имел и сам факт того, что императрица давала своим подданным *обещание* принять основополагающие для государственного управления законы.

Указанные нововведения в официальную доктрину самодержавной власти являлись элементами идеологии "просвещенного абсолютизма". Русский вариант данной идеологии в наиболее полном виде воплотился в документе, получившем название "Наказ императрицы Екатерины II, данный комиссии о сочинении проекта нового Уложения". Екатерина работала над ним более двух лет — с

января 1765 г. 30 июля 1767 г. текст "Наказа" был опубликован. Он состоял из 526 статей, распределенных по 20 главам. В первые месяцы 1768 г. к ним были добавлены 21 и 22 главы. Материал для своего произведения российская императрица брала в сочинениях французских философов Ш. Монтескье и Ф. Кене, итальянского мыслителя Ч. Беккариа, немецких мыслителей баронов Бильфельда и Й. Х. Готтлоба фон Юсти, русского правоведа С. Е. Десницкого.

Наиболее масштабное заимствование было сделано из трактата Монтескье "О духе законов" — 294 статьи "Наказа" составлены на материале данного труда. Екатерина II сама признавалась (в письме к философу Д'Аламберу) в том, что при написании своего трактата "обобрала" Монтескье на пользу своей империи.

Сопоставление содержания "Наказа" с текстом произведения "О духе законов" показывает, что Екатерина II заимствовала у Монтескье отдельные фразы, определения, идеи, но не доктрину монархической власти. Французский философ описывал природу монархического правления (гл. 4 кн. II трактата "О духе законов"), имея в виду сословно-представительную монархию. В его представлении настоящая монархия — это правление одного лица "посредством основных законов", необходимо предполагающих существование "посредствующих каналов, по которым движется власть". Эти каналы составляют, по мнению Монтескье, сословия духовенства, дворянства, горожан. Они выступают в качестве не только проводников власти монарха, но и сил, ограничивающих ее. "Уничтожьте в монархии прерогативы сеньоров, духовенства, дворянства и городов, и вы скоро получите в результате государство либо народное, либо деспотическое", — утверждал Монтескье.

Екатерина II повторила в своем "Наказе" изречение французского мыслителя об основных законах, предполагающих каналы или протоки, по которым протекает власть, но при этом добавила к нему два слова. "Законы, основание державы составляющие, предполагают малые протоки, *сирень правительства,* чрез которые изливается власть Государева" (курсив мой. — *В.* Т.). Добавлением слов "сиречь правительства" Екатерина II существенно изменила конструкцию монархической власти, представленную Монтескье. Посредствующими для власти монарха каналами или протоками в "Наказе" названы были "правительства", т. е. административные учреждения. Монархическая власть предстала в произведении российской императрицы имеющей свое продолжение не в сословиях, а в бюрократии. Именно такая монархия существовала на практике в России. Административная реформа Петра I и такие его акты, как "Табель о рангах" и "Духовный регламент", создали фундамент бюрократической монархии в России, в которой сословия дворянства и духовенства теряли свой прежний характер и фактически выступали в качестве составных частей бюрократии. В своем

"Наказе" Екатерина II завершала юридическое и идеологическое оформление этой бюрократической монархии.

В конструкции монархической власти, представленной в трактате Монтескье, ограничением данной власти и соответственно гарантией от превращения ее в деспотическую служили прерогативы сословий. В доктрине самодержавной власти, развитой в "Наказе" Екатерины II, ограничением этой власти мыслились пределы, установленные ею самой (ст. 512).

Главным среди таких ограничительных "пределов" являлась, в представлении Екатерины II, цель, к которой обязывался стремиться при осуществлении своей власти самодержец. "Какой предлог самодержавного правления? — вопрошает императрица в ст. 13 "Наказа" и отвечает: "Не тот, чтоб у людей отнять естественную их вольность, но чтобы действия их направить к получению самого большого ото всех добра". "Самодержавных правлений намерение и конец есть слава граждан, государства и Государя", — заявляет она в ст. 15 рассматриваемого произведения.

Самодержавная власть ограничивается в "Наказе" также тем, что самодержец устраняется от непосредственного управления всеми государственными делами. По мнению Екатерины II, он должен воздержаться и от того, чтобы судить, "почему и надлежит ему иметь других особ, которые бы судили по законам" (ст. 149). "Существо правления" составляют, согласно "Наказу", "власти средние, подчиненные, и зависящие от верховной" (ст. 18). Государь же объявляется здесь по своей сущности *источником* "всякой государственной и гражданской власти" (ст. 19). Ему прилично по смыслу ст. 510 "Наказа" довольствоваться только "главным надзиранием" за деятельностью правительственных органов.

"Наказ" предусматривал, что самодержавная власть осуществляется преимущественно путем издания на основе "благоизволения" государя общих законов. Однако и в законотворчестве "Наказ" налагал на самодержца определенные ограничения. "Надобно иметь хранилище законов", — провозглашала Екатерина в ст. 22 своего произведения. Это учреждение могло пребывать, по ее мнению, только при "государственных правительствах". В задачу "хранилища законов" императрица вменяла наблюдение за тем, чтобы "воля Государева" находилась в соответствии "с законами во основание положенными и с государственным установлением" (ст. 28). Это предписание "Наказа" означало, что самодержец обязан был в своем законотворчестве согласовывать издаваемые законодательные акты с ранее изданными основополагающими законами. Екатерина II выражала надежду, что подобные правила "возбранят народу презирать указы Государевы, не опасался за то никакого наказания, но купно и охранят его от желаний самопроизвольных и от непреклонных прихотей".

Принцип законности выступал в "Наказе" в качестве важнейшего свойства представленной в нем конструкции самодержавной власти. Такие общественные явления, как равенство, вольность, безопасность граждан и т. п., увязывались Екатериной II с соблюдением законов. При этом, однако, принцип законности не сочетался в "Наказе" с признанием субъективных прав граждан. Законы выступали здесь в качестве инструмента обеспечения исключительно государственных или общественных интересов. Так, гражданские законы представлялись в "Наказе" лучшим средством исправления пороков, воспитания граждан. Здесь проводилась идея о том, что совершенные законы способны сделать государство прочным, а плохие ведут к разрушению его. Екатерина II отождествляла власть государя-законодателя с властью отца, заботящегося о своих детях (ст. 452).

Подобные представления о роли закона вполне соответствовали идеологии "просвещенного абсолютизма". Не противоречила данной идеологии и выраженная в "Наказе" идея божественного происхождения самодержавной власти. Признанием титула государя "Богом данным званием" (ст. 625) Екатерина II подтверждала свои сентенции о том, что главное назначение самодержавной власти заключается в содействии благополучию подданных, получению ими "самого большого ото всех добра". "Закон Христианский научает нас взаимно делать друг другу добро, сколько возможно", — говорилось в ст. 1 "Наказа". Принимая верховную власть от Бога, самодержец обязывался тем самым строго соблюдать этот "Закон".

§ 3. Политические и правовые идеи М. М. Щербатова

Михаил Михайлович Щербатов (1733—1790) отразил в своем творчестве политические идеалы тех представителей русского дворянства, которые критически относились к российскому самодержавию в целом и к политике императрицы Екатерины II в частности.

М. М. Щербатов родился в 1733 г. в княжеской семье, ведущей свою родословную от внука великого князя Владимира Святослава Черниговского. В 1750 г. он поступил на службу в лейб-гвардии Семеновский полк. После издания в 1762 г. "Манифеста о вольности дворянской" вышел в отставку. Поселившись в своем имении в селе Михайловском Ярославской губернии, Михаил Щербатов предался чтению книг и занятиям историей. В 1767 г. он был избран депутатом от ярославского дворянства в комиссию, учрежденную Екатериной II для составления проекта нового уложения. В 1778 г. его определили на должность президента камор-коллегии, созданной Петром I для расположения и ведения "доходов денежных всего государства". В 1779 г. он стал сенатором.

В 1768 г. Екатерина II, узнав об интересе Щербатова к русской истории, дала ему поручение разобрать бумаги Петра Великого, а затем открыла для него доступ в другие государственные архивы и библиотеки. С 1770 г. князь начал публиковать главный свой исторический труд — "Историю Российскую". Последняя, пятнадцатая, книга данного труда — третья часть седьмого тома — выйдет в свет в 1791 г.

Помимо "Истории Российской" Щербатов написал множество различных трактатов, статей и заметок, в которых подверг критическому анализу экономическое, политическое и нравственное состояние русского общества и государственную деятельность российских самодержцев послепетровской эпохи, в том числе и политику Екатерины II.

Для истории русской политической и правовой мысли второй половины XVIII в. наибольшее значение имеют такие произведения князя Щербатова, как: 1) "Разные рассуждения о правлении"; 2) "Размышления о законодательстве вообще"; 3) "Замечания на большой наказ Екатерины"; 4) "Путешествие в землю офирскую господина С... швецкаго дворянина"; 5) "Размышление о дворянстве"; 6) "Размышления о смертной казни"; 7) "Оправдание моих мыслей и часто с излишнею смелостию изглаголенных слов". Кроме того, политические и правовые взгляды Щербатова выразились в его многочисленных записках, поданных в Комиссию о сочинении проекта нового уложения.

Свои размышления о происхождении государства и права Щербатов начинает с утверждения, что человек одарен природой достаточным разумом, чтобы жить в соответствии с правилами добродетели, укорененными в его сердце. Однако общественные порядки воспитывают человека таким образом, что его разум повреждается, вследствие чего он перестает быть тем существом, которым был сотворен природой. Это повреждение разума человеческого Щербатов объявляет причиной того, что "никакое сообщество, хотя мало оно многочисленно, не может пребывать без некоторых правил и законов, которые каждого поступок установляют, и без одного или многих определенных персон, дабы принуждать оныя исполнять и надзирать за исполнением". Отсюда происходят, по словам Щербатова, "разные роды правления, монархическое, которое от патриаршаго правления начало свое имеет; деспотическое иль самовластное, введенное мучителями, аристократическое и демократическое, о коих можно мнить, что они произведены неудовольствием вельмож иль всего народа правлением сих деспотов".

Во всех указанных формах правления Щербатов выделяет характерные для них пороки и достоинства ("полезности"). Монархия, имеющая, как отмечает он, свое начало "от правления патриархов или отцов фамилий", предполагает власть государя, кото-

рый, будучи возведен на престол по избранию или по праву рождения, управляет народом, как отец детьми, т. е. является для него покровителем, защитником, судьей и т. п. Властвуя единолично, монарх решает важные дела по совету старейших и мудрейших своих подданных. Он не отделяет своих личных интересов от интересов государства и соответственно выбирает себе в советники таких людей, которые "сопрягают усердие к их Государю с любовию к отечеству и законам".

Непрочность монархического правления проистекает, согласно Щербатову, от того, что мало есть на свете монархов, способных противостоять своему честолюбию, разным страстям, лести придворных и не склониться к самовластию. Так же мало есть и министров, которые бы "по слепой любви к Государю, а более для собственной их корысти не готовы б были ему в том помогать иль бы могли сопротивляться блистанию злата и достоинств".

Аристократическое или вельможное правление устанавливается, по мнению Щербатова, в случае, когда главы семей, объединяющихся в единое общество в целях более эффективной защиты от врагов, не могут один другому уступить и сохраняют над соединенным обществом свою коллективную власть, или вследствие возмущения наиболее влиятельных семей самовластными действиями монарха. Достоинство этой формы правления проявляется, отмечал Щербатов, лишь при условии, если "достойные вожди народов, трудяся для пользы отечества, сопрягают пользы их родов с пользою республики, которою управляют; законы тут не пременяются для пользы иль своенравия единаго: понеже ревность между членов Сената производит сопротивление; лесть, сие ацкое[1] чудовище, не имеет власти в таковом правлении; команда арм;ий лишь храбрейшим и искуснейшим препоручается, а не пронырливейшим придворным". Пороки аристократической формы правления — так же, как и монархической — Щербатов связывал с пороками людей, которые бывают заражены честолюбием и собственною к себе любовью. Каждый человек хотел бы властвовать и прилагает усилия для того, чтобы его мнение возобладало над мнениями других людей. "Сие раждает, — заявлял Щербатов, — происки, партии, ненависти и другая злы, инее суть не отдельны от сих страстей. Хотя дела и решаются по большему числу голосов, однако большее число не всегда лучшее бывает". Проекты тех или иных решений часто не принимаются вследствие препятствий, чинимых теми, чьим мнениям они противоречат. Властвующие вельможи , отмечал Щербатов, "предпочитая пользы своих родов интересам государства, стараются учинить вечными в их домах достоинствы и богатствы со

[1] То есть "адское". — В. Т.

исключением других, и утесняя подлой[1] народ, которой нигде столь не нещастлив, как под аристократическим правлением".

Демократическое, или народное, правление возникает, полагал Щербатов, не вследствие естественного процесса, но в результате восстания народа против аристократии. По его словам, "те же причины, которыя подали случаи применить монархию во аристократию, сиречь мучительство государей вельможам, были причиною установления народного правления, то есть мучительства вельмож подлому народу". Данное правление Щербатов характеризовал как самое непостоянное из всех, отмечая, что оно подрывается в своих основах разделением народа на разные партии, разжигающие смуту в обществе и что, кроме общего всем республикам обыкновенного порока медленности принятия важных решений, оно имеет множество других пороков. При этом правлении, писал он далее, часто бывает так, что расходы, необходимые для государства, народ отказывается нести, "люди справедливаго обычаю и неприятели лести, не токмо презренны остаются, но и гонение претерпевают; вместо (того) люди лукавые, пронырливые, которые за правило их поступка не добродетель и справедливость почитают, но их собственный убыток... суть почтены и любимы". Кроме того, "любовь народа непостояннее его ненависти: они без всякаго зазрения совести казнят того, которой за несколько дней пред тем был избавителем отечества почитаем... Учиненныя заслуги не далее в памяти пребывают, как толико времени, колико они шум производят; проходит ли несколько времени без какого новаго знатнаго дела, то заслуги забываются, а часто и наказаны бывают".

Щербатов выражал сомнение в справедливости именования самовластия правлением. По его мнению, оно есть "мучительство, в котором нет иных законов и иных правил, окромя безумных своенравий деспота (самовладетеля). Вместо что в монархии государь есть для народа, в самовластном правлении народ является быть зделан для государя". При самовластии, подчеркивал Щербатов, народ "навсегда лишен величайшаго дара природы, то есть вольности". Может ли что ужаснее быть, продолжал он, "как видеть миллионы людей, сравненных с скотами, которые работают лишь для единаго и для его визиря и фаворита, которой, быв рожден в неволе, достиг до милости Государя лишь чрез мерзкую лесть и подлость...".

В представлении Щербатова ни одна из форм правления не существовала и не существует на практике в чистом виде, "ибо монарх не может править без вельмож, вельможи не могут править без начальника и без народа, ни народ без начальников сам себя управлять".

[1] Здесь в смысле "простой". — *В. Т.*

Правление, существовавшее в XVIII в. России, Щербатов характеризовал как самовластное. Поясняя это свое мнение, он писал: "Я охуляю самой состав нашего правительства, называя его совершенно... самовластным и таким, где, хотя есть писанные законы, но они власти государевой и силе вельмож уступают, где состояние каждого подданного основывается не на защищении законов, не от собственнаго его поведения (зависит?), но от мановения... злостнаго вельможи".

Первый шаг на пути превращения российского самовластия в монархию Щербатов связывал с принятием основных законов. Так как монарх не вотчинник, отмечал мыслитель, "но управитель и покровитель своего государства, а потому и должно быть некиим основательным правам, которые бы не стесняли могущество монарха ко всему полезному государству, но укрощали бы иногда безпорядочныя его хотения, по большей части во вред ему самому обращающияся". В числе необходимых для России основных законов Щербатов называл: 1) "положение о порядке наследства на престол"; 2) закон, предписывающий "хранение владычествующей веры и пребывание государя в оной", а также "терпение чуждых вер, до коих мест оно должно простираться, дабы ни гонением, ослабляющим государства и возобновляющим нам ужасы шестаго на десять века, не впасть в бесноверие, ни излишной понаровкою не показать небрежливость к владычествующей вере"; 3) законы о порядке издания законов, установления налогов на народ, "переделания монеты"; 4) законы о суде и праве осуждаемых себя защищать; и, наконец, 5) закон о дворянском звании. По мнению Щербатова, все это недостаточно "словами или грамотою какою утвердить: надлежит, чтобы поставлены были и наблюдатели о сохранении онаго".

Щербатов не считал справедливым мнение французского просветителя Ш. Монтескье, воспринятое Екатериной II и приведенное в ее "Наказе", согласно которому страна великая своим пространством "сама по себе предполагает деспотическую власть в том лице, которое ею управляет". Монтескье полагал, что полезность деспотической власти в великих державах заключается в быстроте решительных мер, возмещающей большую протяженность их территорий. Щербатов же высказывал мнение, что государь с деспотической властью не даст скорости в решениях, "ибо любовная страсть, охота и другие забавы, отнимая у него время, и более еще республиканского замедления приключат". Но даже если государь-деспот примет решение быстро, "можно ль надеяться, — вопрошал Щербатов, — чтоб оно было сходственно с истинными пользами государства и чтоб его здравый разсудок, а не страсть какая произвела; ибо человек, не дающий никому отчету в своих делах, легко ввергается в страсти и слушает не тех, кто его противоречьим на

истинной путь наставляет, но тех, кто безчестной лестью вкрался к нему в любовь".

Достоинство каждой формы правления Щербатова связывал со степенью обеспечения в ее условиях личной и имущественной безопасности граждан. Он высоко оценивал значение английской процедуры "хабеас корпус", предоставлявшей арестованным определенные гарантии от произвольного ареста. "Чего ж бы ради сего у нас не учредить? Ибо пример аглинской нам доказует, что от сего никакого зла не происходит", — писал он по поводу данной процедуры. Вместе с тем Щербатов предлагал ввести в России и другое правило, служащее той же цели. "Говоря о безопасности личной, не могу я не помянуть, — заявлял он, — и того, чего бы ради каждому по уголовному делу обвиняемому человеку не дать стряпчаго или советника, который бы мог спомоществовать ему оправдаться... Не могло бы от сего никакого зла произойтить, ибо пусть бы от сего некоторые винные нашли случай оправдаться, но не лучше ли спасти единаго невиннаго, нежели сто виновных погубить?"

Порицая самовластие за то, что народ в его условиях лишен вольности и не имеет надлежащих гарантий личной и имущественной безопасности, Щербатов вполне мирился при этом с таким явлением, как российское крепостничество. В своих "Замечаниях на большой наказ Екатерины" он утверждал, что в России рабство отличается от рабства, которое существовало в древности у римлян, а в его время существует у турок. "Российские крестьяне, — отмечал он, — хотя есть рабы своим господам, хотя земля, обработанная ими, принадлежит их помещикам, хотя они имеют права и на имение их, но собственной своей пользою побуждены, никто имение и земли своих крестьян не отнимает, и крестьяне до нынешних времян и не чувствовали, что сие не собственное их было, в втверженне таких мыслей произвело различные бунты, яко ныне пугашевской и убивство великого числа помещиков от своих крестьян, чрез что они ясно показали, что они более никакой свободы недостойны, и что всякое разрушение древней власти помещичьей над крестьянами может великое разорение и гибель государству принести".

Щербатов считал сохранение крепостничества соответствующим интересам России. Дворянство, жившее за счет крепостных крестьян, было в его представлении единственной надежной опорой Российскому государству. "Крестьяне или нижний род людей, — писал он, — по малости своего имущества мало могут чувствовать перемены, случившийся в государстве, и как в победителе, так и в похитителе равных себе находят защитников... Купцы, упражняющийся в торге, можно сказать, есть граждане целого света. Они мало взирают, какое благополучие и славу государству воспоследует, лишь бы торг их не упал и прибытку своего лишены бы не были...

Но дворянство, быв основано на чести, от славы и пользы государственной свою пользу и славу взаимствует, славится славою государства, услугами своими себе могущество и прибыток получаемый и тем ему делаются пользы государственные неразличны с собственными своими".

В своих рассуждениях о социальном и политическом устройстве общества князь Щербатов большое внимание уделял праву. Мысль о том, что "никакое общество без некоих законов жить не может", и что все живущие в нем должны подчиняться законам, является одной из главных в его политико-правовом учении. Идеалом Щербатова была монархия, основанная на законах. "Царь должен сам первый законам страны своей повиноваться, — писал он, — ибо по законам он и царь; а разрушая их власть, разрушает и подчинение подданных к себе".

Лучшим основанием гражданских законов Щербатов считал "страх Божий и почтение к Божественному закону". По его словам, самые лучшие законы управляют единую токмо внешность, страх же Божий управляет нашу самую внутренность и не токмо отвращает нас от соделания каких сокрытых и не могущих уведанными быть преступлений, над коими законы человеческие власти не имеют, но и от самых помышлений соделать их развращающагося с пути истины на путь правды направляет". Вследствие этого гражданский закон не должен противоречить закону Божественному.

При создании законов, отмечал далее Щербатов, их содержание следует сообразовывать "с умоначертанием народным, с физическим и политическим положением государства". Именно поэтому он считал, что "неудобно есть единому сочинять законы". Не только государь, который не может "собственной своей особой вникнуть во все нужды и обстоятельства всех состояний своих подданных", но и частный человек, лучше государя знающий "обстоятельства разных чинов государства, не должен, по его мнению, быть единственным сочинителем закона. Ибо всякий человек подвержен слабостям, его добрые намерения и разум могут быть затемнены пристрастиями, невежеством, предубеждениями, самолюбием и ошибками. Малые собрания Щербатов считал также не способными к сочинению законов; неудобными к законодательствованию являлись, по его мнению, и большие собрания, которые "наполнены суть смутностию, невежеством и пристрастиями". Наконец, заключал он, "законодательство не может быть раздробительно сочиняемо, ибо как все законы должны клониться к единому средоточию, то есть к общему благу".

Решение проблемы, кому надлежит сочинять законы, Щербатов усматривал в том, чтобы поручить это дело немногим честным, разумным, знающим, трудолюбивым, равным по своему положению и доверию при дворе людям. Но при этом необходимо, писал

он, "чтоб целое государство снабжевало вещами к сочинению законов, и каждый бы гражданин, по силе и могуществу своему, мог полезный совет дать: ибо *все под законом должны жить, все и участие в нем должны иметь"* (курсив мой. — *В.* Т.).

Будучи аристократом по своему социальному положению, князь Щербатов выразил в своем творчестве интересы не только высшего феодального сословия, но и всего русского общества. Он с полной ясностью сознавал, что написанные им политические трактаты и статьи не могут быть опубликованы при его жизни. Поэтому обращался в своих мыслях к потомству. "А понеже сей мой труд ближе всех будет касаться и скорее видим моему потомству, — заявлял он, — то да будет он и ему в наставление всегда всевозможное попечение иметь о благе отечества. Пусть будет оно смело охулять те мои мысли, которыя могли какой вред отечеству нанести, и из заблуждений моих да научится справедливее мыслить. Но токмо да подражает единому, что, мню, везде в моих сочинениях видно, то есть любовь и искренняя преданность любезному отечеству".

§ 4. Политические и правовые идеи А. Н. Радищева

Александр Николаевич Радищев (1749—1802) занимает особое место в истории русской политической и правовой мысли второй половины XVIII в. Он выступил в своих произведениях в качестве решительного противника крепостничества и самодержавия и одновременно показал себя последовательным сторонником народного правления, обеспечивающего свободу и равенство всех членов общества.

А. Н. Радищев родился в 1749 г. Первоначальное образование он получил дома. С ноября 1762 г. и до сентября 1766 г. обучался в Пажеском корпусе. В 1767—1771 гг. изучал иностранные языки, юриспруденцию, историю, философию и естественные науки в Лейпцигском университете. С декабря 1771 г. и до 30 июня 1790 г. Радищев состоял на государственной службе: сначала на должности протоколиста Сената, затем обер-аудитора в одном из армейских штабов, а после двухлетнего пребывания в отставке (в 1775—1777 гг.) — в качестве чиновника Коммерц-коллегии, помощника управляющего и, наконец, управляющего Петербургской таможней. В конце мая 1790 г. Радищев опубликовал сочинение под названием "Путешествие из Петербурга в Москву". Екатерина II, прочитав эту книгу, нашла ее опасной и распорядилась арестовать автора и предать его суду. Уголовная палата приговорила Радищева к смертной казни, но императрица заменила данный приговор ссылкой в Сибирь. Павел I по восшествии на престол возвратил Радищева из Сибири, предписав ему жить в собственном имении в Калужской губернии. В 1801 г. новый император — Александр I — назначил

Радищева (по рекомендации А. Р. Воронцова) на должность референдария Комиссии для составления законов, но его государственная деятельность в данном качестве продолжалась недолго. Здоровье Радищева было серьезно подорвано в выпавших на его долю испытаниях, и скорее всего именно это обстоятельство привело его к самоубийству в 1802 г.

Политические и правовые взгляды А. Н. Радищева нашли свое отражение главным образом в таких его произведениях, как: 1) "Путешествие из Петербурга в Москву"; 2) ода "Вольность"; 3) "Опыт о законодавстве"; 4) записка "О законоположении"; 5) "Проект для разделения уложения Российского"; 6) сочинение, известное в исторической литературе под названием "Проект гражданского уложения"[1].

В основе политических и правовых идей А. Н. Радищева лежит представление о человеке как о существе от рождения свободном и равном другим людям. Наделяя людей свободой и равенством, природа одновременно придала им, по мнению Радищева, склонность к общежитию. Возникновение государства и права Радищев связывал с переходом человеческого общества к возделыванию земли. "Земледелие, — писал он, — произвело раздел земли на области и государства, построило деревни и города, изобрело ремесла, рукоделия, торговлю, устройство, законы, правления". Непосредственной предпосылкой установления в обществе государственной власти Радищев считал появление собственности. До этого люди были, по его представлению, едины в своих помыслах, "каждой в особенности своей не инаго чего желал, как чего желали все, или сказать точнее, никто не желал ничего в противность желанию всех". С появлением же собственности человеческое общество раскололось на сильных и слабых, господ и угнетенных. В результате "возванные в общежитие всесильным гласом немощей и недостатков человеки скоро познали, что для обуздания наглости и дерзновения нужна была сократительная сила, которая, носяся поверх всего общественного союза, служила бы защитою, подпорою слабому, угнетенному, была бы против необузданности оплотом и преградою, и бичь гонению, посягнувшему на оскорбление союзнаго телеси".

Государственная власть учреждается, по мнению Радищева, безмолвным договором людей с обществом на пользу всех и каждого. Она выступает как "соборная народа власть", которая есть "власть первоначальная, а потому власть вышшая, единая, состав общества основати или разрушить могущая". Лицо, осуществляющее народную власть, правомочно издавать законы, однако эти законы не могут назначить "ни пути, ни предела" "соборному деянию народа".

[1] Указанное название дал этому сочинению А. Н. Радищева историк В. П. Семенников, обнаруживший его в архивном фонде Воронцовых.

Идея народного суверенитета или народного правления в представлении Радищева не была для России абстрактной идеей. Обосновывая эту идею, он обращался не только к теоретической аргументации, но и к опыту русской истории — в частности, к примеру Великого Новгорода, который, по его словам, "имел народное правление". "Народ в собрании своем на вече был истинный Государь", — писал он.

Возникновение в обществе государственной власти и законодательства не отменяет действия естественных законов. Люди должны оставаться при этом, считал Радищев, — свободными и равными. "Но если все они, — отмечал мыслитель, — положили свободе своей предел и правило деяниям своим, то все равны от чрева матерняя в природной свободе, равны должны быть и в ограничении оной. Следственно, и тут один другому не подвластен. Властитель первый в обществе есть закон; ибо он для всех один". В "Проекте для разделения уложения российского" Радищев указал по пунктам, в чем конкретно должна воплощаться свобода "народа или граждан вообще" в обществе, где существует государственная власть. "Права их, — пояснил он, — состоят в свободе: 1) мысли, 2) слова, 3) деяния, 4) в защите самого себя, когда закон того сделать не в силах, 5) в праве собственности и 6) быть судимым себе равными".

Идея права гражданина на защиту "самого себя, когда закон того сделать не в силах", была более подробно изложена в книге "Путешествие из Петербурга в Москву". "Если закон или не в силах его заступить, или того не хочет, или власть его не может мгновенное в предстоящей беде дать вспомоществование, — писал здесь Радищев, — тогда пользуется гражданин природным правом защищения, сохранности, благосостояния. Ибо гражданин, становяся гражданином, не перестает быть человеком, коего первая обязанность, из сложения его происходящая, есть собственная сохранность, защита, благосостояние".

Подобный принцип Радищев распространял и на отношение граждан к монарху. "Если мы уделяем закону часть наших прав и нашея природныя власти, — писал он, — то дабы оная употребляема была в нашу пользу; о сем мы делаем с обществом *безмолвный* договор. Если он нарушен, то и мы освобождаемся от нашея *обязанности.* Неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более над ним право, какое ему дает закон над преступниками". В этих словах Радищев фактически провозглашал *право народа на восстание против монарха, не выполняющего своих обязанностей и творящего произвол по отношению к своим подданным.*

Радищев не употребляет в своих произведениях термина "революция", однако народное возмущение, о котором он многократно упоминает, имеет ряд признаков того, что впоследствии стали именовать революцией. В качестве главных причин народного возму-

щения, ниспровергающего сложившийся общественный порядок, Радищев подразумевал установление в обществе деспотической власти и рабства или крепостничества, противных человеческому естеству. Революция, в его представлении, есть вполне естественная реакция на эти вреднейшие явления общественной жизни.

При этом Радищев не считал революцию эффективным и достаточным средством излечения общества от пороков самовластья и рабства. Он знал, что народные восстания, происходившие в истории человеческого общества и в том числе в русской истории, выливались, как правило, в простое и грубое мщение тем людям, которые имели в глазах народа репутацию злых тиранов или господ-злодеев. "Приведите себе на память прежние повествования, — обращался Радищев к читателям книги "Путешествие из Петербурга в Москву". — Даже обольщение колико яростных сотворило рабов на погубление господ своих! Прельщенные грубым самозванцем, текут ему вослед и ничего толико не желают, как освободиться от ига своих властителей; в невежестве своем другого средства к тому не умыслили, как их умерщвление. Не щадили они ни пола, ни возраста. Они искали паче веселие мщения, нежели пользу сотрясения уз".

Радищев понимал, что даже если революция победит, низвергнет тирана и восстановит свободу, состояние народного правления и вольности не будет прочным и долгим. Новая власть опять станет тиранической и уничтожит свободу. "Таков есть закон природы: из мучительства рождается вольность, из вольности — рабство...", — такой вывод сделал русский мыслитель из опыта английской революции. Тем не менее Радищев благосклонно относился к последней. В чем же он видел ее благо? Ответ на этот вопрос дает двадцать третья строфа оды "Вольность". Радищев обращается здесь к вождю английской революции О. Кромвелю со словами порицания за то, что он, "власть в руке своей имея", "твердь свободы сокрушил", называет его за этот поступок "великим мужем, коварства полным", "ханжой", "льстецом", "злодеем". Вместе с тем Радищев отмечает в действиях Кромвеля и нечто положительное — по его словам, вождь английской революции научил всех, "как могут мстить себя народы": он "Е^арла на суде казнил".

Необходимым условием такого преобразования общества, в результате которого народное правление и свобода утвердятся на прочном фундаменте, Радищев считал просвещение людей, открывающее им глаза на подлинное состояние общества. В посвящении А. М. К. (А. М. Кутузову. — *В.* Т.), предваряющем основной текст книги "Путешествие из Петербурга в Москву", он заявлял, что бедствия человека происходят от человека, "и часто от того только, что он взирает непрямо на окружающие его предметы". Целью своей книги Радищев полагал снятие завесы "с очей природного чувство-

вания" у других людей. Понимая в полной мере вред крепостничества для русского общества, он стремился внушить это понимание всем помещикам. Причем старался действовать не только на их разум, но и на чувства. Он обращался к разуму помещиков, когда задавал вопрос, в котором уже содержался совершенно определенный ответ: "Может ли государство, где две трети граждан лишены гражданского звания, и частию в законе мертвы, казаться блаженным?" Он обращался к чувствам помещиков, когда писал: "Но ведаете ли, любезные наши сограждане, коликая нам предстоит гибель, в коликой мы вращаемся опасности. Загрубелые все чувства рабов, и благим свободы мановением в движение не приходящие, тем укрепят и усовершенствуют внутреннее чувствование. Поток, загражденный в стремлении своем, тем сильнее становится, чем тверже находит противустояние. Прорвав оплот единожды, ничто уже в разлитии его противиться ему не возможет. Таковы суть братия наши, во узах нами содержимые. Ждут случая и часа. Колокол ударяет. И се пагуба зверства разливается быстротечно. Мы узрим окрест нас меч и светочу. Смерть и пожигание нам будет посул за нашу суровость и бесчеловечие. И чем медлительнее и упорнее мы были в разрешении их уз, тем стремительнее они будут во мщении своем".

Призрак народного восстания или революции вызывается Радищевым в рассматриваемой книге не потому, что он верит в благие последствия такого способа разрешения общественных конфликтов, но для того, чтобы внушить читателям чувство опасности сохранения в России крепостничества и произвола государственной власти. В "Опыте о законодавстве" Радищев признавал, что Англия пришла к свободе и процветанию постепенно. "К блаженству ея, — отмечал он, — возник в сердцах ея сограждан дух вольности от стеснения меры превосходящего. Поставив себе первым предметом блаженнаго общежития вольность деяний, все обращало на его подкрепление, и сие составило наконец собрание законов, коим разсудок дивится, а человеколюбие радуется". Радищев подразумевал в данном случае большую роль общественного мнения в достижении свободного состояния общества. В записке "О законоположении" он прямо заявлял, что "общее умонастроение" обладает столь большой силой, что "клонит и нагибает во стезю свою самые законы и власть, действия их нередко бывают тщетны".

§ 5. Заключение

Официальная идеология "просвещенного абсолютизма", политические и правовые идеи М. М. Щербатова и А. Н. Радищева представляют собой три главных направления развития русской политической и правовой мысли в течение второй половины XVIII в.

Общей чертой рассмотренных в настоящей главе политических и правовых доктрин является то, что формировались они под большим влиянием западноевропейской просветительской философии. Более того, Екатерина II, Щербатов и Радищев часто использовали для своих теоретических построений материал одних и тех же философских произведений (например, все они обращались к трактату "О духе законов" Ш. Монтескье). Тем не менее выработанные ими доктрины оказались совершенно различными по своему содержанию и духу. Данное обстоятельство свидетельствует прежде всего о том, что влияние западноевропейской просветительской философии на русскую политическую и правовую мысль имело весьма ограниченный характер. Но иначе и не могло быть.

В 1774 г. Екатерина II говорила в беседе с гостившим у нее Д. Дидро: "Я вполне понимаю ваши великие начала: только с ними хорошо писать книги, но плохо действовать. Вы имеете дело с бумагой, которая все терпит, а я, бедная императрица, имею дело с людьми, которые почувствительнее и пощекотливее бумаги". Этими словами российская самодержица обозначила главную особенность западноевропейской просветительской философии — ее умозрительность, абстрактный характер, оторванность от реальной жизни. В теоретических конструкциях русских мыслителей второй половины XVIII в. идеи иностранных философов-просветителей не имели поэтому самостоятельного значения, но применялись в качестве связующих звеньев или аргументов при обосновании собственных выводов.

ГЛАВА 16

Политические и правовые учения классиков немецкой философии конца XVIII — начала XIX в.

§ 1. Введение

Своеобразие немецкой идеологии на рубеже XVIII—XIX вв. определялось спецификой развития общественных отношений в Германии. После религиозных и социальных движений XVI—XVII вв. в стране упрочились крепостнические порядки. Укрепление власти феодалов повлекло за собой усиление политической раздробленности, ослабление бюргерства и, как следствие, снижение темпов развития промышленности.

Экономическая отсталость Германии со всей очевидностью обнаружилась после Французской революции, особенно в ходе завоевательных войн Наполеона, когда часть немецких земель была оторгнута Францией. Угроза полной утраты независимости, нависшая над Германией, заставила правящую верхушку предпринять меры по ограничению крепостничества и преодолению феодальной раздробленности. В то же время немецкая буржуазия извлекла уроки из опыта Французской революции и, стремясь предотвратить развитие аналогичных процессов в стране, добивалась компромисса с дворянством. Выгодные для себя преобразования она надеялась осуществить с помощью постепенных реформ сверху, путем частичных уступок со стороны монархической власти. Отражением этой линии явилась примиренческая позиция немецкого бюргерства по отношению к правящим классам.

Особенности немецкой идеологии XVIII —начала XIX в. определялись и тем, что в стране утверждались отношения веротерпимости между католиками и протестантами. Религиозный плюрализм в этнически однородной среде создавал благоприятные условия для развития теоретической мысли, поскольку освобождал философию от необходимости строго придерживаться догматов религии и одновременно повышал требования к аргументации вероучений. Вследствие этого в общественном сознании на первый план выдвигались проблемы мировоззренческого порядка.

Немецкая классическая философия сыграла плодотворную роль в развитии общественной теории. Критически переосмыслив предшествующие доктрины, немецкие философы приступили к систематической разработке методологии теоретического познания. Наиболее полную реализацию эта тенденция получила в трудах представителей классического немецкого идеализма. В философских концепциях И. Канта и Г. Гегеля были впервые поставлены проблемы активного, творческого характера сознания человека и специфики законов, действующих в обществе, по сравнению с законами природы. Величайшим достижением классической немецкой философии явилось учение Гегеля о диалектике.

Программные требования в философских доктринах, как правило, не отличались последовательностью. Буржуазной политико-правовой идеологии того времени свойственно сочетание прогрессивных концептуальных представлений (например, теоретическое оправдание революции, принципов либерализма) с умеренными, а порой и консервативными практико-идеологическими установками.

§ 2. Учение И. Канта о праве и государстве

Иммануил Кант (1724—1804) — родоначальник классической немецкой философии и основоположник одного из крупнейших направлений в современной теории права — был профессором Кенигсбергского университета. Учение Канта сложилось в начале 70-х годов XVIII в. в ходе предпринятого им критического пересмотра предшествующей философии. Свои социально-политические взгляды он первоначально изложил в цикле небольших статей, куда вошли работы "Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане" и "К вечному миру", а затем обобщил в трактате "Метафизика нравов" (1797 г.).

В основе кантовской философии лежит противопоставление эмпирического (опытного) и априорного видов познания[1].

Познание человеком окружающего мира всегда начинается с опыта, т. е. с чувственных ощущений. Однако эмпирические знания являются неполными, ибо они дают представление лишь о внешних признаках изучаемого предмета — его цвете, тяжести и т. п. Только с помощью разума можно распознать сущность предмета, определить его внутренние свойства и причины. Этот вид познания Кант назвал априорным. "Познание разумом и априорное познание суть одно и то же", — писал он.

[1] Латинский термин "a priori" дословно означает "из предшествующего". В философской традиции так принято называть знания, которые предшествуют опыту либо не зависят от него.

На принципиально иных постулатах строится практическая философия Канта, в которой рассматриваются проблемы поведения человека. В этике и учении о праве — составных частях практической философии — главенствующая роль принадлежит априорным идеям. Если в познании природы, утверждал Кант, "источником истины служит опыт", то законы нравственности не могут быть выведены из существующих отношений между людьми. Научную теорию морали и права, аналогичную естественным наукам, создать поэтому в принципе невозможно. Задача моральной философии состоит в том, чтобы, исходя из разума, указать всеобщие правила поведения, которым человек должен следовать в своем эмпирическом существовании. С вопросом о том, каков всеобщий критерий справедливости, юрист никогда не справится, "если только он не оставит на время в стороне эмпирические начала и не поищет источника суждений в одном лишь разуме". При соблюдении же этих условий этика вместе с теорией права становится наукой. В учении Канта поднималась, иначе говоря, проблема научного статуса этики, были поставлены вопросы о своеобразии методов, используемых в теории права, по сравнению с методами естественных наук.

Разработанная Кантом методология критического рационализма существенно отличалась от рационалистических концепций, выдвинутых просветителями XVIII в. Кант разошелся с ними прежде всего в трактовке разумной природы человека. Согласно его взглядам разум как отличительное свойство человека развивается полностью не в индивиде, а в человеческом роде — в необозримом ряду сменяющих друг друга поколений. В его доктрине просвещение впервые было осмыслено как всемирно-исторический процесс, в ходе которого человек, благодаря прогрессу культуры, преодолевает зависимость от природы и обретает свободу. Кант показал также, что в совершенствовании культуры участвуют все поколения людей, хотя большинство из них действует бессознательно, не понимая общего хода развития человечества и преследуя свои собственные цели. Отсюда делался вывод: разумное есть нарастающий итог культуры, а не обобщение существующей практики.

Обоснование этих идей явилось крупным шагом вперед по пути постижения специфики социальных законов и особенно того из них, в соответствии с которым субъективные намерения людей не совпадают с объективным результатом истории. Социальная доктрина Канта, правда, по-разному интерпретировалась последующими мыслителями. Она послужила источником как учений о диалектике общественного процесса, соотношении в нем исторического и логического (Гегель, Маркс), так и концепций, противопоставлявших естественные и общественные науки (различные школы кантианства).

Еще одна особенность кантовского рационализма связана с тем, что философ отказался выводить нравственность и право из теоретического знания. В этом отношении он следовал демократической традиции, заложенной Руссо. Кант воспринял руссоистскую идею о том, что носителями нравственности могут стать все люди без каких бы то ни было исключений, но пересмотрел позицию Руссо относительно источника морали. Источником нравственных и правовых законов, по мнению Канта, выступает практический разум, или свободная воля людей. Новизна такого подхода заключалась в том, что, удерживая демократическое содержание руссоизма, он позволял восстановить рационалистические приемы обоснования этики и права.

Стать моральной личностью человек способен лишь в том случае, если возвысится до понимания своей ответственности перед человечеством в целом, провозгласил мыслитель. Поскольку же люди равны между собой как представители рода, постольку каждый индивид обладает для другого абсолютной нравственной ценностью. Этика Канта утверждала, таким образом, примат общечеловеческого над эгоистическими устремлениями, подчеркивала моральную ответственность индивида за происходящее в мире.

Опираясь на эти принципы, Кант вывел понятие нравственного закона. Моральная личность, считал философ, не может руководствоваться гипотетическими (условными) правилами, которые зависят от обстоятельств места и времени. В своем поведении она должна следовать требованиям *категорического* (безусловного) *императива.* В отличие от гипотетических правил категорический императив не содержит указаний, как нужно поступать в том или ином конкретном случае, и, следовательно, является формальным. Он содержит лишь общую идею "долга перед лицом человечества", предоставляя индивиду полную свободу решать самостоятельно, какая линия поведения в наибольшей мере согласуется с моральным законом. Категорический императив Кант называл законом нравственной свободы и употреблял эти понятия как синонимы.

Философ приводит две основные формулы категорического императива. Первая гласит: "Поступай так, чтобы максима твоего поступка могла стать всеобщим законом" (под максимой здесь понимается личное правило поведения). Вторая формула требует: "Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству". Несмотря на смысловое различие формулировок, по сути они близки друг другу — в них проводятся идеи достоинства личности и автономии нравственного сознания.

Правовая теория Канта тесно связана с этикой. Определяется это тем, что право и мораль имеют у него один и тот же источник

(практический разум человека) и единую цель (утверждение всеобщей свободы). Различие между ними Кант усматривал в способах принуждения к поступкам. Мораль основана на внутренних побуждениях человека и осознании им своего долга, тогда как право использует для обеспечения аналогичных поступков внешнее принуждение со стороны других индивидов либо государства. В сфере морали соответственно нет и не может быть общеобязательных кодексов, тогда как право с необходимостью предполагает наличие публичного законодательства, обеспеченного принудительной силой.

Рассматривая отношения права и морали, Кант характеризует правовые законы как своего рода первую ступень (или минимум) нравственности. Если в обществе установлено право, сообразное нравственным законам, значит поведение людей поставлено в строго очерченные рамки, так что свободные волеизъявления одного лица не противоречат свободе других. Подобного рода отношения не являются полностью нравственными, поскольку вступающие в них индивиды руководствуются не велением долга, а совсем иными мотивами — соображениями выгоды, страхом наказания и т. п. Право обеспечивает, иными словами, внешне благопристойные, цивилизованные отношения между людьми, вполне допуская, однако, что последние останутся в состоянии взаимной антипатии и даже презрения друг к другу. В обществе, где господствует только право (без морали), между индивидами сохраняется "полный антагонизм".

По определению Канта *право* — это совокупность условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы. К таким условиям относятся: наличие принудительно осуществляемых законов, гарантированный статус собственности и личных прав индивида, равенство членов общества перед законом, а также разрешение споров в судебном порядке. В практико-идеологическом плане данное определение созвучно идеологии раннего либерализма, исходившей из того, что свободные и независимые друг от друга индивиды способны сами, по взаимному согласию, урегулировать отношения, возникающие между ними, и нуждаются лишь в том, чтобы эти отношения получили надежную защиту.

Учение Канта о праве представляет собой высшую ступень в развитии западноевропейской юридической мысли XVIII в. В нем были подняты такие кардинальные вопросы, как методологические основания научной теории права, интеллектуально-волевая природа нормативности, разграничение права и морали и др. Описывая право в предельно широком культурологическом контексте, Кант подготовил условия для возникновения философии права в виде самостоятельной дисциплины. Для специальных юридических исследований важное значение имела содержащаяся в его трудах харак-

теристика правовых отношений как взаимосвязанных субъективных прав и обязанностей.

В "Метафизике нравов" была предложена, кроме того, своеобразная трактовка естественного права. Следуя Руссо, Кант придерживался концепции гипотетического естественного состояния, в котором отсутствовало объективное право. Человеку изначально свойственно одно-единственное прирожденное право — свобода нравственного выбора. Из нее вытекают такие неотъемлемые качества людей, как равенство, способность делиться своими мыслями, и др. В догосударственном состоянии человек приобретает субъективные естественные права, в том числе право собственности, но они ничем не обеспечены, кроме физической силы индивида, и являются предварительными. Совокупность таких субъективных полномочий Кант вразрез с господствующей традицией назвал частным правом. Подлинно юридический и гарантированный характер частное право, по его мнению, приобретает только в государстве, с утверждением публичных законов.

В соответствии с принципами априорного подхода к объяснению социально-политических явлений Кант отказался решать вопрос о происхождении государства. Он стремился преодолеть тем самым известное противоречие, свойственное концепциям естественного права, в которых образование государства путем договора представало одновременно и реальным событием прошлого, и основанием будущей идеальной организации политической власти. Первоначальный договор выступает у него исключительно умозрительной конструкцией, призванной обосновать необходимость изменения существующего феодально-абсолютистского строя.

"Этот договор есть всего *лишь идея* разума, которая, однако, имеет несомненную (практическую) реальность в том смысле, что он налагает на каждого законодателя обязанность издавать свои законы так, чтобы они *могли* исходить из объединенной воли целого народа". Как видим, Кант придает общественному договору черты регулятивного принципа, позволяющего судить о справедливости конкретных законов. Идея договора служит, по его словам, "безошибочным мерилом" права и бесправия. В самом деле, писал он, трудно предположить, чтобы народ дал согласие на закон о наследственных привилегиях сословия господ. Такой закон, возвышающий одну часть общества над другой, представлялся ему противоправным.

Вклад Канта в разработку политической теории характеризуется тем, что он сформулировал основные идеи и принципы современных учений о правовом государстве (хотя сам не употреблял этого термина). Согласно дефиниции в "Метафизике нравов" государство — это соединение множества людей, подчиненных правовым

законам. В качестве важнейшего признака государства здесь было названо верховенство закона. Кант при этом подчеркивал, что рассматривает не государства, существующие в действительности, а "государство в *идее,* такое, каким оно должно быть в соответствии с чистыми принципами права".

Призванное гарантировать устойчивый правопорядок, государство должно строиться, по мнению Канта, на началах общественного договора и народного суверенитета. Кант считал, подобно Руссо, что осуществление законодательной власти народом исключает возможность принятия законов, наделяющих граждан неравными правами. Представления мыслителя о народном суверенитете вместе с тем носили более чем умеренный характер. Прямое народоправство Руссо он заменяет представительством народа в парламенте, и притом в таком, где депутатам лишь иногда разрешается отклонять требования правительства. В дополнение к этому Кант попытался, вслед за французской Конституцией 1791 г., разделить граждан на активных и пассивных по признаку хозяйственной самостоятельности, но признал теоретическую слабость этой позиции в свете учения о народном суверенитете.

Как идеолог раннего либерализма, Кант сводит деятельность государства к правовому обеспечению индивидуальной свободы: "Под благом государства следует понимать состояние наибольшей согласованности конституции с принципами права, к чему нас обязывает стремиться разум своим категорическим императивом". В задачу государственной власти, полагал философ, не входит забота о счастье граждан (подобная политика характерна для деспотических государств, где правители хотят "по своим понятиям сделать народ счастливым").

Кант выделяет в государстве три главных органа — по изданию законов (парламент), их исполнению (правительство) и охране (суд). Идеалом организации государства для него служила система разделения и субординации властей. В свою очередь данный принцип был положен мыслителем в основу разграничения форм государства на республиканскую и деспотическую. *"Республиканизм* есть государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной; *деспотизм*— принцип самовластного исполнения государственных законов, данных им самим". Традиционной классификации форм государства по числу правящих лиц (на монархию, аристократию и демократию) Кант не придавал особого значения, считая ее выражением буквы, а не духа государственного устройства. По смыслу этой концепции монархия оказывалась республикой, если в ней проведено разделение властей, и, наоборот, деспотией, если таковое отсутствует.

Сочинения Канта содержат ряд положений (например, о суверене наряду с народом), которые свидетельствуют о том, что буду-

щее устройство Германии представлялось ему в виде конституционной монархии.

Обсуждая способы перехода к идеальному государству, философ категорически отверг путь насильственной революции. Правового состояния общества, подчеркивал он, невозможно достичь противоправными средствами. Казнь Карла I в Англии PI суд над Людовиком XVI во Франции вызывали у него "чувство полного ниспровержения всех правовых понятий". В связи с этим Кант доказывал необходимость "подчинения ныне существующей власти, каково бы ни было ее происхождение", и призывал добиваться преобразований в государственном строе мирным путем, с помощью постепенных законодательных реформ. Теория Канта обосновывала проведение буржуазной революции легальными методами.

Будущее развитие человечества мыслитель связывал с образованием мировой конфедерации правовых республиканских государств. С этой точки зрения, его доктрина предвосхитила основную тенденцию политического развития в XIX в. — переход к парламентским формам правления при сохранении института монархии. Сам Кант, впрочем, был далек от того, чтобы рассматривать образование правового государства как ближайшую перспективу. "Совершенное правовое устройство у людей — это вещь в себе", — указывал он.

Учение Канта о праве и государстве явилось первой крупной политической доктриной, созданной с учетом итогов и под непосредственным впечатлением Французской революции. Кант соединил политическую программу либерализма с идеями наиболее радикальных и популярных течений того времени и придал им форму глубоко продуманной теоретической системы, которая с трудом поддавалась критике. Кантовскую философию называют иногда немецким вариантом оправдания Французской революции.

В учении о международном праве Кант выдвинул проект установления вечного мира. Философ мечтал о мире без захватнических войн, о создании международно-правового порядка, основанного на принципах равенства народов и невмешательства во внутренние дела государств. Призывы Канта признать за людьми "права всемирного гражданства" намного опережали свое время.

§ 3. Учение Гегеля о государстве и праве

Философское учение *Георга Вильгельма Фридриха Гегеля* (1770—1831) представляет собой высшую ступень в развитии классического немецкого идеализма.

Гегель родился в Штутгарте в семье финансового чиновника. Окончив богословский факультет Тюбингенского университета, он

отказался от карьеры пастора и занялся углубленным изучением философии. В 1818 г. Гегель получил кафедру в Берлинском университете. Основные его произведения — "Феноменология духа" (1807 г.), "Наука логики" (1812—1816 гг.), "Энциклопедия философских наук" (1817 г.). Главное произведение мыслителя по вопросам государства и права — "Философия права" (1821 г.).

Исходным методологическим принципом его доктрины явилось положение о том, что истинное (абсолютное) знание может быть достигнуто лишь в рамках философской системы, раскрывающей содержание всех своих категорий и понятий в их логической взаимосвязи. "Истинное действительно только как система", — подчеркивал философ. Целостность такой системы призвана была обеспечить диалектика — метод исследования структуры теоретических понятий и переходов между ними. Как полагал Гегель, диалектика позволяет построить научную теорию путем последовательного развития мысли от одного понятия к другому. Философ называл диалектику единственно истинным способом познания.

Гегель создал грандиозную философскую систему, которая охватывала всю совокупность теоретических знаний того времени. Основными частями гегелевской философии являются: логика, философия природы и философия духа. Каждая из них в свою очередь делится на несколько учений.

Государство и право были отнесены теоретиком к предмету философии духа. Последняя освещает развитие сознания человека, начиная с простейших форм восприятия мира и кончая высшими проявлениями разума. В этом поступательном развитии духа Гегель выделил следующие ступени: субъективный дух (антропология, феноменология, психология), объективный дух (абстрактное право, мораль, нравственность) и абсолютный дух (искусство, религия, философия). Право и государство философ рассматривал в учении об объективном духе.

"Наука о праве есть *часть философии*. Поэтому она должна развить из понятия идею, представляющую собой разум предмета, или, что то же самое, наблюдать собственное имманентное развитие самого предмета". Теория права, полагал Гегель, подобно другим философским дисциплинам, приобретает научный характер благодаря тому, что в ней применяются методы диалектики. Предметом же данной науки является идея права — единство понятия права и осуществления этого понятия в действительности.

В противоположность Канту, трактовавшему идеи права и государства как сугубо умозрительные, априорные конструкции разума, Гегель доказывал, что истинная идея представляет собой тождество субъективного (познавательного) и объективного моментов. "Истиной в философии называется соответствие понятия реально-

сти". Или в другой формулировке: идея есть понятие, адекватное своему предмету.

Задачу философии Гегель видел в том, чтобы постигнуть государство и право как продукты разумной деятельности человека, получившие свое воплощение в реальных общественных институтах. Философия права не должна заниматься ни описанием эмпирически существующего, действующего законодательства (это предмет позитивной юриспруденции), ни составлением проектов идеальных кодексов и конституций на будущее. Философской науке надлежит выявить идеи, лежащие в основании права и государства. "Наше произведение, • — писал Гегель в "Философии права", — поскольку в нем содержится наука о государстве и праве, будет поэтому попыткой постичь и изобразить государство как нечто разумное внутри себя. В качестве философского сочинения оно должно быть дальше всего от того, чтобы конструировать государство, каким оно должно быть..."

Свое понимание предмета и метода философии права Гегель выразил в знаменитом афоризме, который воспринимался многими последующими теоретиками как квинтэссенция его социально-политической доктрины: *"Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно".*

В политической литературе XIX в. это суждение Гегеля вызвало прямо противоположные интерпретации. Представители леворадикальных течений нередко использовали его при обосновании идей переустройства общества на разумных началах, тогда как идеологи консервативных сил усмотрели в нем принцип, позволяющий оправдать существовавшие порядки. Совершенно иной смысл вкладывал в это положение сам Гегель. Под действительностью он понимал не все существующее в обществе, а лишь то, что сложилось закономерно, в силу необходимости. Действительность, пояснял философ, "выше существования". В произведениях Гегеля речь шла о том, что за всеми исторически преходящими и случайными общественными отношениями необходимо обнаружить их имманентный закон и сущность. С постижением сущности государства мыслитель связывал и решение вопроса о разумном (должном) политическом строе. "Познание того, какими предметы должны быть, возникает только из *сущности,* из *понятия* вещи". Гегелевское решение проблемы сущего и должного в социальных отношениях позднее получило название эссенциализма (от лат. "essentia" — сущность).

Перенесенный в сферу права, эссенциализм приводит Гегеля к отрицанию основополагающего принципа естественно-правовой школы — противопоставления естественного права положительному. Право и основанные на нем законы, писал философ, "всегда по форме позитивны, установлены и даны верховной государственной

властью". Гегель продолжал использовать термин "естественное право", однако употреблял его в особом значении — как синоним идеи права. В трактовке, предложенной мыслителем, естественное право оказывалось уже не совокупностью предписаний, которым должны соответствовать законы государства, а философским видением природы (сущности) правовых отношений между людьми. "Представлять себе различие между естественным, или философским, правом и позитивным правом таким образом, будто они противоположны и противоречат друг другу, было бы совершенно неверным". Естественное право относится к положительному так, как правовая теория относится к действующему праву.

Идеей права философ считал всеобщую свободу. Следуя традиции, сложившейся в идеологии антифеодальных революций, Гегель наделял человека абсолютной свободой и выводил право из понятия свободной воли. "Система права есть царство реализованной свободы", — указывал он. Вместе с тем Гегель отверг концепции, определявшие право как взаимное ограничение индивидами своей свободы в интересах общего блага. Согласно учению философа подлинной свободой обладает всеобщая (а не индивидуальная) воля. Всеобщая свобода требует, чтобы субъективные устремления индивида были подчинены нравственному долгу, права гражданина — соотнесены с его обязанностями перед государством, свобода личности — согласована с необходимостью.

Гегель включал в понятие права гораздо более широкий круг общественных явлений, чем это было принято в философии и юриспруденции начала XIX в. Особыми видами права у него выступают формальное равенство участников имущественных отношений, мораль, нравственность, право мирового духа. Философия права Гегеля, по сути дела, являлась общесоциальной доктриной, в которой поднимался широкий круг вопросов относительно положения человека в обществе.

Процесс утверждения всеобщей свободы, по Гегелю, составляет содержание всемирной истории. На страницах "Философии права" Гегель анализирует состояние свободы в современную ему эпоху, т. е. в Новое время (историческое развитие свободы он прослеживал в философии истории). Будучи теоретической наукой, философия права освещает концептуальное (понятийное) содержание проблемы всеобщей свободы. В соответствии с принципами диалектики развитие свободы до степени всеобщности рассматривается здесь как логическое развертывание самой идеи права, как восходящее движение мысли от абстрактных, односторонних понятий к конкретным — более глубоким и полным. Гегель при этом специально оговаривал, что ход теоретических рассуждений о праве не совпадает с хронологической последовательностью возникновения правовых образований в истории.

Идея права, по мнению Гегеля, в своем развитии проходит три ступени: абстрактное право, мораль и нравственность.

Первая ступень — *абстрактное право.* Свободная воля первоначально является сознанию человека в качестве индивидуальной воли, воплощенной в отношениях собственности. На этой ступени свобода выражается в том, что каждое лицо обладает правом владеть вещами (собственность), вступать в соглашение с другими людьми (договор) и требовать восстановления своих прав в случае их нарушения (неправда и преступление). Абстрактное право, иными словами, охватывает область имущественных отношений и преступлений против личности. Его общим велением служит заповедь: "Будь лицом и уважай других в качестве лиц".

Абстрактное право имеет формальный характер, поскольку оно наделяет индивидов лишь равной правоспособностью, предоставляя им полную свободу действий во всем, что касается определения размеров имущества, его назначения, состава и т. п. Предписания абстрактного права формулируются в виде запретов.

Основное внимание в этом разделе "Философии права" уделено обоснованию частной собственности. Признавая неограниченное господство лица над вещью, Гегель воспроизводит идеи, получившие закрепление в Кодексе Наполеона 1804 г. и других законодательных актах победившей буржуазии. Лишь благодаря собственности человек становится: личностью, утверждал философ. Одновременно с этим Гегель подчеркивает недопустимость обращения в собственность самого человека. "В природе вещей, — писал он, — заключается абсолютное право раба добывать себе свободу".

Гегель отвергает платоновские проекты обобществления имущества и критикует эгалитаристские лозунги. Уравнение собственности Гегель считал неприемлемым.

Вторая ступень в развитии идеи права — *мораль.* Она является более высокой ступенью, потому что абстрактные и негативные предписания формального права в ней наполняются положительным содержанием. Моральное состояние духа возвышает человека до сознательного отношения к своим поступкам, превращает лицо в деятельного субъекта. Если в праве свободная воля определяется внешним образом по отношению к вещи или воле другого лица, то в морали — внутренними побуждениями индивида, его намерениями и помыслами. Моральный поступок поэтомз' может вступить в коллизию с абстрактным правом. Например, кража куска хлеба ради поддержания жизни формально подрывает собственность другого человека, однако заслуживает безусловного оправдания с моральной точки зрения.

На данной ступени свобода проявляется в способности индивидов совершать осознанные действия (умысел), ставить перед со-

бой определенные цели и стремиться к счастью (намерение и благо), а также соизмерять свое поведение с обязанностями перед другими людьми (добро и зло). В учении о морали Гегель решает проблемы субъективной стороны правонарушений, вины как основания ответственности индивида.

Третья, высшая, ступень осмысления права человеком — *нравственность*. В ней преодолевается односторонность формального права и субъективной морали, снимаются противоречия между ними. Согласно взглядам философа человек обретает нравственную свободу в общении с другими людьми. Вступая в различные сообщества, индивиды сознательно подчиняют свои поступки общим целям. К числу объединений, формирующих нравственное сознание в современную ему эпоху, философ относил семью, гражданское общество и государство.

Гегель рассматривает гражданское общество и государство как несовпадающие сферы общественной жизни. Оригинальность этой концепции состояла в том, что под гражданским обществом в ней понималась система материальных потребностей, обусловленных развитием промышленности и торговли. Философ относит образование гражданского общества к современной ему эпохе, а его членов называет по-французски "bourgeois" (буржуа). В "Философии права" подчеркивалось также, что "развитие гражданского общества наступает позднее, чем развитие государства".

Отождествляя гражданский строй с буржуазным, Гегель изображает его как антагонистическое состояние, как арену борьбы всех против всех (здесь им используются формулировки, применявшиеся Гоббсом для характеристики естественного состояния). По учению Гегеля, гражданское общество включает в себя отношения, складывающиеся на почве частной собственности, а также законы и учреждения (суд, полиция, корпорации), призванные гарантировать общественный порядок. В целом гражданское общество, считал Гегель, представляет собой объединение индивидов "на основе их *потребностей* и через *правовое устройство* в качестве средства обеспечения безопасности лиц и собственности".

Гражданское общество, по Гегелю, делится на три сословия: землевладельческое (дворяне — собственники майоратных владений и крестьянство), промышленное (фабриканты, торговцы, ремесленники) и всеобщее (чиновники).

Вследствие различия интересов индивидов, их объединений, сословий гражданское общество, несмотря на имеющиеся в нем законы и суды, оказывается не способным урегулировать возникающие социальные противоречия. Для этого оно должно быть упорядочено стоящей над ним политической властью — государством. Гегель осознавал, что социальные антагонизмы не могут быть устра-

нены одними правовыми средствами и предлагал решить проблему общественного согласия методами политики. В его учении государство как раз и предстает таким нравственным целым (идейно-политическим единством), в котором снимаются противоречия, имеющие место в правовом гражданском сообществе. Запутанность гражданского состояния, указывал философ, "может быть приведена в гармонию только с помощью покоряющего его государства".

Гегель различает в государстве объективную и субъективную стороны.

С объективной стороны государство представляет собой организацию публичной власти. В учении о государственном устройстве Гегель выступает в защиту конституционной монархии и критикует идеи демократии. Разумно устроенное государство, по его мнению, имеет три власти: законодательную, правительственную и княжескую власть (власти перечислены снизу вверх). Перенимая принцип разделения властей, Гегель в то же время подчеркивает недопустимость их противопоставления друг другу. Отдельные виды власти должны образовывать органическое, неразрывное единство, высшим выражением которого служит власть монарха.

Законодательное собрание, по Гегелю, призвано обеспечить представительство сословий. Его верхняя палата формируется по наследственному принципу из дворян, тогда как нижняя — палата депутатов — избирается гражданами по корпорациям и товариществам.

Представительство граждан в законодательном органе необходимо для того, чтобы довести до сведения правительства интересы различных сословий. Решающая роль в управлении государством принадлежит чиновникам, осуществляющим правительственную власть. Как считал Гегель, высшие государственные чиновники обладают более глубоким пониманием целей и задач государства, чем сословные представители. Восхваляя чиновничью бюрократию, Гегель называл ее главной опорой государства "в отношении законности".

Княжеская власть объединяет государственный механизм в единое целое. В благоустроенной конституционной монархии, по словам философа, правит закон, и монарху остается только добавить к нему субъективное "я хочу".

С субъективной стороны государство является духовным сообществом (организмом), все члены которого проникнуты духом патриотизма и сознанием национального единства. Основанием такого государства Гегель считал народный дух в форме религии. Мы должны, писал он, почитать государство как некое земное божество. Государство — это шествие Бога в мире; "его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю".

В связи с этим подчеркнем, что взгляды Гегеля на соотношение права и государства существенно отличались от кантовских. Было бы совершенно неверно, отмечал мыслитель, рассматривать государство исключительно как правовое сообщество. Государство — это не только организация власти на основе конституции, но и духовный, нравственный союз людей, осознающих себя единым народом. Как указывал философ, "государство представляет собой развитие и осуществление нравственности".

Политический идеал Гегеля отражал стремление немецкого бюргерства к компромиссу с дворянством и установлению конституционного строя в Германии путем постепенных реформ сверху.

В учении о внешнем государственном праве (международном праве) Гегель подвергает критике кантовскую идею вечного мира. Придерживаясь в целом прогрессивных взглядов на отношения между государствами, проводя идеи необходимости соблюдения международных договоров, Гегель в то же время оправдывает возможность решения споров международного характера путем войны. К этому он добавляет, что война очищает дух нации. В такого рода представлениях Гегеля сказалась его положительная оценка войны Германии с наполеоновской Францией.

Характеризуя положение в стране после наполеоновских войн, философ отмечал: *"Германию* прошли из одного конца в другой победоносные французские войска, но немецкая национальность свергла с себя этот гнет. Важнейшим моментом в Германии оказываются законы права... Личные обязательства отменены, принципы свободы собственности и личности стали основными принципами... Государством управляет мир чиновников, и над всем этим стоит личное решение монарха".

Учение Гегеля оказало огромное влияние на развитие политико-правовой мысли. Содержащиеся в нем прогрессивные положения послужили теоретической основой развития либеральных и радикальных концепций, в том числе младогегельянского движения, и дали им мощный толчок. Вместе с тем в учении Гегеля была заложена и возможность его консервативной интерпретации.

§ 4. Заключение

Политико-правовые доктрины Канта и Гегеля до сих пор остаются предметом пристального внимания, изучения, обсуждения, дискуссий.

С философией Канта связан ценностный подход к праву и к человеку. Разумеется, конкретные правовые взгляды Канта не выходили за пределы его эпохи, да и тогда не могли считаться самыми радикальными. Тем не менее к проблемам аксиологии разработан-

ный Кантом этический подход к праву имеет самое прямое отношение.

"Две вещи наполняют нашу душу всегда новым удивлением и благоговением, — писал Кант. — И они подымаются тем выше, чем чаще и настойчивее занимается ими наше размышление. *Это — звездное небо над нами и моральный закон в нас".* На человека должно смотреть, как на цель, потому, что каждый человек, будучи носителем свободной воли и нравственного закона, столь же велик и неисчерпаем, как космос. Отсюда и взгляд на право как на условие общественного бытия автономных и ценных по своей сущности личностей, способ обеспечения равной для всех свободы.

Не эти ли положения философии Канта обусловили ее популярность во второй половине XIX в., когда стали распространяться социологические концепции, подчиняющие личность социальным общностям и закономерностям?

Не менее сильно влияние Канта на развитие идей правового государства. Сам этот термин появился позже, а идея основанного на правах и свободах режима, которому должно быть подчинено и государство, возникла задолго до Канта. Но никто, как Кант, не построил логическую цепь: нравственная свобода, составляющая сущность человека, требует внешних условий ее реализации, которые создаются равным для всех правом, обеспечивающим всеобщую свободу, из необходимости права следует существование государства, не имеющего иной цели, кроме поддержания и охраны свободы и равенства людей. Из приведенных логических построений явственно следует, что если уж людьми нуж:но управлять, то пусть это делает не государство, а равное для всех право, которому должно быть подчинено и само государство. Не есть ли это один из путей к преодолению политического отчуждения?

Глубоки и не исчерпаны последующим развитием политико-правовой идеологии и другие теоретические построения Канта. Много говорилось об утопизме мечты Канта о "вечном мире", но осуществление этой мечты в наше время стало настоятельнейшей необходимостью, условием выживания человечества. Не до конца осмыслены и пресловутый реформизм Канта, его осуждение революций. Так ли уж оппортунистически звучат его суждения о тупости правительств, медлящих с проведением назревших реформ, что и порождает кровавый хаос революций?

Еще более неисчерпаема философия Гегеля. При оценке его политико-правовой концепции часто обращалось внимание на противоречие между диалектикой Гегеля и системой его философии, построенной так, что она как бы завершает все развитие весьма умеренным политическим идеалом конституционной монархии английского образца с сохранением ряда прусских учреждений. При

всем богатстве содержания "философия права" (учение об объективном духе) — не лучшая часть гегелевской философии; слишком обстоятельно и конкретно в ней выражены умеренные политические взгляды великого философа. Но верно и то, что предпосланное всему содержанию "Философии права" знаменитое положение Гегеля: "Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно" — дает основания не только для консервативных, но и для прогрессивных выводов.

Проблему политического отчуждения Гегель решал более в умозрительном, чем в реальном плане. Эта проблема рассматривалась внутри концепции перехода самосознания в инобытие, представляющее собой "вещность", предметность. Примерами такого перехода в процессе социально-политической активности и труда названы государство и частная собственность ("богатство"). Но сам Гегель не считал их проявлением враждебного людям отчуждения; это отчуждение преодолевается в сознании.

Положения гегелевской философии не раз противопоставлялись этике Канта, утверждающей свободу, автономию и самоценность личности. Такое противопоставление обоснованно при сравнении почти противоположных исходных пунктов политико-правовых концепций: автономная личность — у Канта, мировой дух, осуществляющий себя как разум и свобода, — у Гегеля. Но не снимается ли это противопоставление в процессе встречного развертывания философских категорий? У Канта и Гегеля суть истории, по существу, одна и та же, с той разницей, что у Канта полное осуществление идеалов свободы — в будущем, у Гегеля несвобода — в прошлом. По существу одинаковы идеалы Канта и Гегеля: *"Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую вынуждает его природа,* — подчеркивал Кант, •— *достижение всеобщего правового* **гражданского** ***общества".*** Понятие гражданского общества, основанного на правовом равенстве людей, всесторонне исследовано Гегелем, рассматривавшим всемирную историю как применение принципа свободы к мирским делам: "Всеобщая история есть прогресс в сознании свободы — прогресс, который мы должны познать в его необходимости".

Сама история в понимании Гегеля есть внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения. Правительство и государство не сразу организовались разумно, долгие века они не основывались на принципе свободы. В контексте гегелевской философии взгляд на историю как на поступь свободы содержит постановку важнейшей проблемы: может ли быть свободен человек среди несвободных политических и общественных учреждений?

Уже история XIX в. оставила позади представления Канта и Гегеля о конкретных политико-правовых идеалах (программах). Но

влияние методологии и теоретического содержания политических и правовых доктрин великих философов на развитие политико-правовой идеологии оказалось длительным и глубоким.

В середине 60-х годов XIX в. в западноевропейской философии прозвучал призыв: "Назад к Канту!". Вскоре сложились неокантианские школы, оказавшие большое влияние на развитие теории права и государства. В начале XX в. стало формироваться неогегельянство. Судьбы идей классиков немецкой философии были различны. Идеологи разных классов притязали на части их духовного наследия. Предпринимались попытки соединить философии Канта и Гегеля, хотя не только философские, но и политико-правовые идеи Канта и Гегеля расходятся в решении многих проблем. И все же эти два имени почти всегда стоят рядом. В области политико-правовой идеологии их объединяют ненависть к рабству, произволу, к феодальному гнету, идея свободы человека и человечества, уважение к законности, уверенность, что государство может и должно стать разумным.

ГЛАВА 17

Реакционные и консервативные политические и правовые учения в Западной Европе в конце XVIII — начале XIX в.

§ 1. Введение

Распространение идей французских просветителей, Французская революция, якобинский террор, революционные и наполеоновские войны — все это вызывало ненависть и отпор реакционных классов феодальной Европы. После поражения Наполеона в войне с Австрией, Россией и Пруссией монархи этих государств образовали Священный союз, к которому позднее присоединились монархи других европейских государств. За революцией последовали реставрации. Во Франции вновь воцарились Бурбоны. Вернувшиеся в страну эмигранты, особенно реакционные круги дворянства (ультрароялисты), стремились ликвидировать завоевания Французской революции. Правительства покровительствовали католическому духовенству, клерикалам, иезуитам. Основным предметом нападок реакционеров была идеология Просвещения. К этим нападкам присоединялись консервативные мыслители, порицавшие теорию и практику революционеров.

§ 2. Реакционные политико-правовые учения во Франции, Швейцарии, Австрии

В конце XVIII — начале XIX в. с осуждением Французской революции выступил ряд политических мыслителей.

Наиболее известным из них был *Жозеф де Местр* (1753—1821). Он жил в Савойе, Швейцарии, на Сардинии, долго был посланником сардинского короля в Петербурге.

Всю силу своего недюжинного таланта Жозеф де Местр обрушил на Просвещение и революцию.

Когда-то Франция была центром европейского христианства, рассуждал де Местр. Но затем в литературе и во всех сословиях Франции распространились идеи, направленные против религии и

собственности. Человек, который может все видоизменить, но не может ничего создать или изменить к лучшему без помощи Божьей, возомнил себя источником верховной власти и захотел все делать сам. За это Бог наказал людей, сказав: "Делайте!" И революция, Божья кара, разрушила весь политический порядок, извратила нравственные законы. Франция попала в руки злодеев, которые водворили в ней самый страшный гнет, какой только знает история.

Особенное внимание де Местр уделял критике свойственного Просвещению убеждения во всесилии разумного законодательства. Человек, писал де Местр, не может сочинить конституцию так же, как не может сочинить язык. Он не может создать даже насекомое или былинку, но вообразил, что он — источник верховной власти, и стал творить конституции. Однако в конституционных актах Франции периода революции — все вверх дном. Они умозрительны и учреждены для человека вообще. Но человека вообще нет — есть французы, итальянцы, русские, персы и другие народы. Задача конституции — найти законы, подходящие для конкретного народа с учетом населения, нравов, религии, географического положения, политических отношений, добрых и дурных качеств народа.

Де Местр высмеивал заявление Томаса Пейна, что он признает только те конституции, которые можно носить в кармане. Письменные конституции, рассуждал де Местр, лишь утверждают те права, которые уже существуют. В английской конституции большинство положений нигде не записано — она заключается в общественном духе и потому действует. И напротив, все новое, установленное общим совещанием людей, обречено на погибель. Так, североамериканские законодатели решили по начертанному ими плану построить для столицы новый город, заранее дав ему название. "Можно биться об заклад тысячу против одного, что этот город не будет построен, или что он не будет называться Вашингтон, или что Конгресс не будет в нем заседать". Столь же бессмысленна была затея создать Французскую республику, затея, заведомо обреченная на провал, ибо большая республика никогда не существовала. Само сочетание слов "большая республика" столь же лишено смысла, как "квадратура круга".

Наконец, суть основного закона в том, что никто не имеет права его отменить; поэтому он и не может быть установлен кем бы то ни было, ибо тот, кто вправе установить, тот вправе и отменить.

Подлинные конституции, писал де Местр, складываются исторически, из незаметных зачатков, из элементов, содержащихся в обычаях и характере народа; законы лишь собирали и развивали то, что лежит в естественном устройстве народной жизни. Всегда при создании конституций действовали не воля человека, а обстоятельства; во всякой случае, никакая конституция не была предметом предварительного обсуждения, причем исторические конститу-

ции создавались практиками (цари, аристократы), но никогда не создавались теоретиками.

При всей реакционности своих взглядов де Местр — талантливый публицист и эрудированный полемист. Прекрасно зная историю революций, он использовал нестабильность и неустойчивость французских конституционных законов революционного периода как аргумент против действенности писаного законодательства вообще. Бывший почитатель Руссо, де Местр стремился доказать бесперспективность революционной практики с точки зрения некоторых идей Просвещения (таковы его возражения против "большой республики"). Его прогнозы (и о республике, и о столице США) оказались несбывшимися. Но в дискуссии с идеологией Просвещения де Местр нащупал ее слабое, уязвимое звено: рационалистическое убеждение во всесилии разумного закона. Законы творит не разум, а история — этот его вывод подтверждался почти всей политической практикой, известной тому веку. У де Местра этот вывод был подчинен задаче обоснования его политических идеалов.

Доктрину де Местра современники называли средневековой, а его самого — "пророком прошлого". Политическая программа де Местра основана на представлении о греховной природе человека, способного делать только зло. Греховность человека неизбежно порождает бесконечные преступления и требует наказаний. Человеком можно управлять, лишь опираясь на страх, даже на ужас, который внушает палач.

Де Местр призывал вернуться к средневековым порядкам и идеалам. Только монархическая форма государства соответствует воле Бога. Поскольку религия является основанием всех человеческих учреждений (политический быт, просвещение, воспитание, наука), католическая церковь должна восстановить былую роль вершительницы судеб народов.

Де Местр утверждал, что в Средние века папская власть была благодетельна — римские папы сдерживали государей, защищали простых людей, укрощали светские распри, были наставниками и опекунами народов. В своем главном произведении — "О папе" (1819 г.) де Местр называл папу "великим демиургом всемирной цивилизации". Он писал, что мировой порядок станет прочнее, если авторитет римских пап будет поставлен выше власти монархов. Во всех спорах, пояснял де Местр, нужна последняя, решающая инстанция; догмат папской непогрешимости обусловливает роль римских пап как именно такой вершины порядка человеческого общежития.

Аналогичные идеи содержались в произведениях французского политического деятеля виконта *де Бональда* (1754—1840). Как и де Местр, де Бональд заявлял, что революция произошла от ослабления веры в Бога.

Бональд писал, что законы человеческих обществ вытекают из природы человека вообще, в силу чего политические общества могут иметь только одно естественное устройство. Цель любого общества — охрана лица и имущества. Но эта цель не может быть достигнута, если обществом управляет частная воля. Бональд критикует современных ему философов за индивидуалистические начала их теорий. Он стремится построить философию не индивидуального, а общего, философию не "меня", а "нас".

Естественным устройством общества, основанного на природе вещей, по утверждению Бональда, является монархия. Монарх направляет общую силу в соответствии с общей волей. Коль скоро общественная воля едина, власть не может быть разделена. В законодательной власти в устроенном государстве надобности вообще нет. Поскольку законы — необходимые отношения, вытекающие из природы вещей, законодателем должна быть сама природа вещей, а не лицо и не собрание. Монарху принадлежит общая охранительная власть.

Идеал Бональда — средневековая сословно-представительная монархия с сильной ролью церкви.

Все остальные государства он относил к неустроенным обществам, которых много, ибо истина одна, а ошибок множество, общая воля единообразна — частные воли бесконечно разнообразны потому, что частная воля всегда извращена.

Бональд — клерикал, причем клерикал воинствующий: религию он считал необходимой основой всех учреждений, воспитания и образования. Государство и религию он рассматривал как "две узды, необходимые для сдерживания страстей человеческих". Даже Декларацию прав человека и гражданина он предлагал заменить Декларацией прав Бога, поскольку "Бог — автор всех совершенных законов". И все же в его теоретических построениях обнаруживается та своеобразная форма борьбы с противостоящим мировоззрением, которая заключается в воспроизведении оспариваемых идей в своей системе взглядов, в придании им чуть ли не противоположного звучания. Таковы его рассуждения о законах, необходимо вытекающих из природы вещей (Монтескье), об общей воле и частных волях (Руссо?), о прямом правлении законов природы и недопустимости малейшего отклонения от них (Морелли??).

Средневековые идеалы стремился обосновать бернский патриций Карл *Людвиг Галлер* (1768—1854). Он был профессором права в Бернском университете, но покинул Швейцарию. Приняв католичество, Галлер жил во Франции, в Австрии, посвятив свою жизнь борьбе с революционными идеями. Его шеститомная "Реставрация политической науки" (1816—1834 гг.) в свое время наделала много шума.

Галлер отвергал идею общественного договора, ставящего человеческий произвол на место вечного, установленного Богом порядка. Теория общественного договора, писал Галлер, противоречит историческим фактам. Люди всегда жили в обществе, они связаны рядом отношений без всяких договоров, поскольку их силы и потребности не равны и они нуждаются друг в друге.

Предположение об общественном договоре порождает ряд неразрешимых вопросов. Если общество создано договором, то участвовали ли в его заключении женщины и дети (и где порог совершеннолетия)? Если нет, то почему они члены общества? Если участвовали, то какой смысл был вступать в общественный союз независимым хозяевам, беря на себя обязательство подчиняться большинству? Непонятно также, кому этим договором была вручена власть. Сильнейшему? Но именно против него нужны были гарантии. Самому мудрому? Но как определить, кто мудр, а кто нет?

Общество — не искусственное образование, а естественное состояние человечества; равным образом государства возникают не из теоретических построений, а историческим путем. Государство, утверждал Галлер, — такой же союз, как семья, дом, товарищество.

Из семейств возникли вотчинные княжества, которым Галлер уделял особенное внимание. Основанием власти в вотчинном княжестве является поземельная собственность. Князь — независимый землевладелец, имеющий права верховенства, войны и мира, назначения и смены служителей, издания законов, взимания податей с согласия подданных. Этот перечень во многом совпадает с определенными еще Боденом атрибутами суверенной власти; но ряд прав вотчинного князя Галлер толкует по-своему.

Князь должен законодательствовать лишь в пределах своих прав и силы, не нарушая прав подданных (их свободы и собственность — прирожденные, Богом дарованные права). Поэтому князь издает постановления, связывающие самого князя и его потомков, а также инструкции для подчиненных ему служителей. Что касается законов о правах подданных, то чем этих законов меньше, тем лучше. Бумажные конституции вообще бесполезны, рассуждал Галлер. Законы большей частью не нужны, так как их положения само собой понятны из естественного закона, "гражданские законы" представляют собой лишь запись (для сведения судей) договоров и обычаев, сложившихся в обществе.

Особенность взглядов Галлера на государственных служащих в том, что они рассматриваются как слуги князя. Лишь при таком подходе, пояснял Галлер, князь при учреждении должностей (которые содержатся за его счет) ограничивается самой крайней необходимостью, а не назначает особого чиновника для каждого дела, как в современных государствах, что порождает бюрократизм и невыносимую правительственную опеку.

Идеалом Галлера были мелкодержавный княжеский абсолютизм и феодальные институты, существовавшие в Средние века. Он призывал возродить господство духовной власти над светской, называл католицизм единственно истинной формой христианства (протестантизм революционен), свободу печати считал пагубным софизмом.

§ 3. Традиционализм Э. Бёрка

С осуждением Французской революции и идей Просвещения выступал английский парламентарий и публицист ирландец *Эдмунд Бёрк* (1729—1797).

В 1790 г. Бёрк опубликовал книгу "Размышления о революции во Франции", содержащую полемику с ораторами двух дворянских клубов в Лондоне, разделявших идеи Просвещения и одобрявших события во Франции. Книга была переведена на французский и на немецкий языки и вызвала много откликов, из которых наиболее известно сочинение Т. Пейна "Права человека" (см. гл. 14).

Бёрк порицал Национальное собрание Франции не только из-за некомпетентности его состава, но и еще более за стремление отменить во Франции сразу весь старый порядок и "одним махом создать новую конституцию для огромного королевства и каждой его части" на основе метафизических теорий и абстрактных идеалов, выдуманных "литературными политиками (или политическими литераторами)", как Бёрк называл философов Просвещения.

Он утверждал, что совершенствование государственного строя всегда должно осуществляться с учетом вековых обычаев, нравов, традиций, исторически сложившихся законов страны. Задача сильных политических умов — "сохранять и одновременно реформировать". Однако французские революционеры склонны в полчаса разрушить то, что создавалось веками. "Слишком сильно ненавидя пороки, они слишком мало любят людей". Поэтому лидеры революции, делал вывод Бёрк, стремятся разбить все вдребезги, смотрят на Францию, как на завоеванную страну, в которой они, будучи завоевателями, проводят самую жестокую политику, презирая население и рассматривая народ лишь в качестве объекта своих опытов. "Парижские философы, — писал Бёрк, — в своих опытах рассматривают людей как мышей". "Честный реформатор не может рассматривать свою страну как всего лишь чистый лист, на котором он может писать все, что ему заблагорассудится".

Особенные возражения Бёрка вызывали дискуссия о правах человека и само понятие "права человека".

Бёрк утверждал, что права людей нельзя определить априорно и абстрактно, поскольку такие преимущества всегда зависят от

конкретных условий разных стран и народов, от исторически сложившихся традиций, даже от компромиссов между добром и злом, которые должен искать и находить политический разум. К тому же реально существующие права людей включают как свободу, так и ее ограничения (для обеспечения прав других людей). "Но поскольку представления о свободе и ограничениях меняются в зависимости от времени и обстоятельств, — писал Бёрк, — возможно бесконечное количество модификаций, которые нельзя подчинить постоянному закону, т. е. нет ничего более бессмысленного, чем обсуждение этого предмета".

Мысль Бёрка сводилась к тому, что и права человека, и государственный строй складываются исторически, в течение долгого времени, проверяются и подтверждаются опытом, практикой, получают опору в традициях.

Книга Бёрка стала одним из первых произведений консервативного историзма и традиционализма, противостоявшего рационализму и легисломании революционных политиков-идеалистов. Бёрк утверждал, что право каждой страны складывается в результате длительного исторического процесса. Он ссылался на конституцию Англии, которая создавалась несколько веков; по его мнению, "Славная революция" 1688 г. лишь закрепила государственный строй Англии, права и свободы англичан, существовавшие задолго до этой революции.

Защищая традиции и осуждая нововведения, Бёрк оправдывал и те сохранявшиеся в Англии средневековые пережитки, которые подвергались особенной критике со стороны английских радикалов и либералов. Таковы идеи пэрства, рангов, политического и правового неравенства. Основой английской цивилизации Бёрк называл "дух рыцарства и религию. Дворянство и духовенство сохраняли их даже в смутные времена, а государство, опираясь на них, крепло и развивалось".

"Благодаря нашему упрямому сопротивлению нововведениям и присущей национальному характеру холодности и медлительности мы до сих пор продолжаем традиции наших праотцов, — писал Бёрк. — ...Руссо не обратил нас в свою веру; мы не стали учениками Вольтера; Гельвеций не способствовал нашему развитию. Атеисты не стали нашими пастырями; безумцы — законодателями... Нас еще не выпотрошили и, подобно музейным чучелам, не набили соломой, тряпками и злобными и грязными бумагами о правах человека".

§ 4. Историческая школа права

В Германии первой половины XIX в. сформировалась новая школа права — историческая. Представители этой школы высту-

пили с критикой школы естественного права — права идеального, которое можно вывести из человеческого разума дедуктивным путем. Они считали, что невозможно изменить исторически сложившееся право с помощью законов, созданных с претензией на воплощение в них универсальной человеческой разумности. Исторически сложившееся и применяемое каждым народом право — результат опыта прошедших времен, который необходимо признать самоценностью, независимо от того, является это право разумным или нет. К числу наиболее известных теоретиков исторической школы права принадлежат: Густав Гуго, Фридрих Карл Савиньи, Георг Фридрих Пухта.

На мировоззрение представителей исторической школы права оказала влияние теория Ш.Л. Монтескье. Тезис Монтескье, согласно которому: "Законы должны быть настолько свойственны народу, для которого они созданы, что следует считать величайшей случайностью, если установления одной нации могут быть пригодны для другой" — позволил теоретикам исторической школы права сделать вывод о том, что нет права вообще, а есть исторически сложившееся право того или иного народа, которое правоведам и следует изучать. На эволюцию взглядов представителей исторической школы права также оказали влияние идеи немецких философов И. Канта и Ф. Гегеля.

Густав Гуго (1764 —1844), профессор права Геттингенского университета, — основатель исторической школы права. К наиболее известным работам Гуго относятся: "Учебник по истории римского права", "Учебник естественного права, или философия позитивного права" и др.

Юриспруденции как хронологической юридической летописи и собранию поучительных примеров из прошлого Гуго противопоставил юриспруденцию, ориентированную на научное исследование права. Правоведы должны изучать право того или иного народа как исторически своеобразное право. Исследуя римское право, Гуго пришел к выводу о том, что право исторически никогда не сводилось лишь к законодательству, созданному верховной властью. Тем самым он оспорил свойственное Просвещению представление о том, что закон — это единственный или главный источник права. В римском праве, до Юстиниана, отдельные институты права возникали независимо от законодательной власти.

Гуго различает право, самобытно развивающееся (обычное право, преторское право, земское право, городское право), и право, создаваемое законодателем. Во всем массиве правовых норм, действующих у того или иного народа, самобытно развивающееся право занимает большую часть. Это право развивается подобно языку и общественным нравам: "Большая часть правовых норм, действу-

ющих у данного народа, возникла стихийно, подобно тому, как возникли язык и нравы этого народа, или, скорее всего, являясь частью того и другого, возникла в результате привычки". Это право развивается .само собою, вне приказов, но всегда сообразно с обстоятельствами.

Гуго отдает предпочтение формам самобытно развивающегося права и критически оценивает законы как источник права. Формам самобытно развивающегося права в высшей степени присущи такие качества, как известность и определенность предписаний. В отношении же законов, созданных верховной властью, всегда остается сомнение: насколько они будут применяться в действительности? В подтверждение Гуго приводит пример, когда согласно постановлению властей города в Геттингене переименовывали улицы, а жители продолжали пользоваться старыми, привычными названиями. Законы могут противоречить друг другу, выражать лишь корыстные цели законодателя, требовать особого повода к принятию и большой работы по внесению в них поправок, и, кроме того, — многие граждане никогда не читают законов, — полагает Гуго.

Гуго — критик концепции естественного права и теории договорного происхождения государства. Он считает неуместным определять право в категориях разумности и справедливости, так как любое право само по себе несовершенно. Не признает существование естественного права, — лишь позитивное право (самобытно развивающееся право и законодательство) является, по мнению Гуго, правом. Ценность позитивного права заключается только в том, что с его помощью можно добиться определенности в предписании запретов и обязанностей, без чего невозможно обеспечить общественный порядок. И потому он оправдывает правовой институт рабства, хотя и признает его лишь временную правомерность. Если рабство утверждено положительным правом, то оно лучше, чем свобода, — полагал Гуго.

Гуго относился критически и к теории договорного происхождения государства. Он не мог себе представить, что миллионы людей могут договориться о вечном подчинении учреждениям, о которых они еще ничего не знают на момент заключения договора, а также о повиновении еще не известным им правителям. Он пишет о вредности договорной теории происхождения государства, которая не обеспечивает стабильность положения верховной власти. Напротив, он защищает абсолютный характер государственной власти, "против которой никто не может иметь юридических притязаний".

Положения исторического правоведения были развиты *Фридрихом Карлом Савиньи* (1779 — 1861), профессором Берлинского университета. Он является автором таких работ, как: "О призвании нашего времени к законодательству и правоведению", "История

римского права в Средние века", "Система современного римского права" и др.

В отличие от представителей французского Просвещения и других теоретиков естественно-правовой школы Савиньи не идеализирует значение разума как источника права. Для определения источника развития права он вводит понятия "убеждение народа" или "характер народа", которые он впоследствии заменит на заимствованное у Пухты понятие "народный дух" (Volksgeist). Этим понятием он обозначил ту неразрывную связь, которая существует между правом и национальной культурой. Право для Савиньи — это историческое проявление безличного народного духа, который не зависит от какого-либо произвола, т. е. это органический продукт тайных внутренних сил народа.

Право в своем историческом развитии проходит три этапа. — полагал Савиньи. Первоначально право возникает в сознании народа как "природное право". Это право всегда имеет национальную специфику, подобно языку и политическому устройству любого народа. Являясь простым по своему содержанию, это право реализуется при помощи очень наглядных символических действий, которые выступают основанием возникновения и прекращения правоотношений. С развитием народной культуры усложняется и право, оно начинает обособленно жить в сознании юристов — так появляется научное право. Юристы выступают не творцами права, а лишь выразителями народного духа. Они вырабатывают юридические понятия, обобщая то, что уже возникло на практике. Последний этап в развитии права — это стадия законодательства. При этом юристы подготавливают законопроекты, облекая в форму статей закона то, что уже произведено народным духом.

В 1814 г. вышла в свет книга профессора Гейдельбергского университета Ю. Тибо "О необходимости всеобщего гражданского права в Германии", вызвавшая бурную дискуссию в научных кругах. На пламенный призыв Тибо в самые короткие сроки создать единый Гражданский кодекс Германии, который базировался бы на тех же рациональных началах, что и Французский ГК 1804 г., Савиньи ответил своей работой "О призвании нашего времени к законодательству и правоведению". В ней идея быстрой кодификации германского гражданского права на базе французского права критиковалась как антинациональная и неосновательная. Он считал, что немцы "не доросли до создания свода законов". В раздробленной Германии Савиньи не видел единообразно подготовленных юристов, подобных римским юристам времен Папиниана, которые смогли бы разработать этот кодекс. Савиньи не отрицал возможность кодификации, но лишь после создания в Германии единой "органично развивающейся правовой науки".

Будучи убежденным сторонником исторического и национально-культурного подходов к праву, Савиньи, тем не менее, понимал под "истинным правом Германии" рецепированное римское право, в глубоком изучении которого он видел основную задачу германских юристов.

Пухта Георг Фридрих (1798 — 1846) — профессор Берлинского университета, который внес значительный вклад в развитие исторической школы права. Пухта был учеником Савиньи и развил его идею о праве как продукте исторического развития народа.

Ключевым понятием в концепции правообразования Пухты стало понятие народного духа (Volksgeist) — безличного и самобытного сознания народа. В работе "Обычное право" (1838) он различает невидимые источники права (вначале это — Бог, затем — народный дух) и видимые источники — формы выражения народного духа (обычное право, законодательное право, научное право). Обычное право, по мнению Пухты, нельзя свести лишь к факту повторяемости народом определенных действий, напротив, обычное право — это общенародное убеждение. Пухта полагал, что "соблюдение есть только последний момент, в котором проявляется и воплощается возникшее право, живущее в убеждении членов народа". Законодательное право — это такая форма права, которая позволяет сделать право ясным и единообразным. Однако это право не может иметь произвольного содержания: "Предполагается, что законодатель действительно выражает общее убеждение народа, под влиянием которого он должен находиться, — все равно, принимает ли он в свой закон уже установившееся юридическое воззрение или, согласно истинному духу народа, содействует образованию его". Научное право — это форма, с помощью которой можно выявить "юридические положения, сокрытые в духе национального права, не проявлявшиеся ни в непосредственных убеждениях членов народа и их действиях, ни в изречениях законодателя, которые, следовательно, становятся ясными только как продукт научной дедукции".

Будучи сторонником идеи органического развития права, Пухта, тем не менее, признавал и субъективные факторы в процессе правообразования. Так, он высоко оценивал деятельность правоведов, благодаря которой только и можно объяснить рецепцию римского права. Пухта говорил о римском праве как всемирном праве, способном уживаться с любыми национальными особенностями; о взаимном влиянии правовых систем разных народов.

Пухта, как и Савиньи, придавал принципиальное значение правоведению, полагая, что правоведение является "органом познания" права для народа, а также служит интересам развития самого права. В своей знаменитой работе "Учебник пандектов" (1838) провел формально-логический анализ системы понятий, исполь-

зуемых в Своде римского гражданского права. Это произведение Пухты стало фундаментальным для немецкой юриспруденции понятий XIX века.

Традиции исторической школы права нашли свое отражение в современных правовых системах (ФРГ, Швейцария), рассматривающих закон и обычай как два источника права одного порядка.

§ 5. Заключение

Реакционность политико-правовых учений де Местра, де Бональда, Галлера очевидна и не скрывалась самими творцами этой идеологии. Их усилия были направлены на реставрацию средневековых политических и правовых учреждений, власти и авторитета католической церкви. В соответствии с феодальными идеалами Средневековья они стремились доказать ничтожность человека перед Богом и государством, бессилие его разума, способного творить разве только зло.

Не так откровенно, но, по существу, аналогичных идей держались Бёрк и юристы исторической школы. Их идеал — не столько в прошлом, сколько в той части настоящего, которая несет на себе наибольшие отпечатки, пережитки прошлого. С откровенными реакционерами, зовущими к реставрации, Бёрка роднит ненависть к революции", вообще реакционных и консервативных идеологов объединяют своеобразные методология и теория, противостоящие Просвещению.

При всем обилии ссылок на Бога и Божий промысел реакционная идеология конца XVIII — начала XIX в. не так примитивна и догматична, как, скажем, теократические концепции Средних веков. Просвещение и революция заставили реакционеров учиться и размышлять. Как видно из изложенного, они пытались использовать для обоснования своих взглядов отдельные идеи Монтескье, терминологию Руссо и, главное, усвоили необходимость обосновывать свои идеи не только ссылками на Священное писание.

В полемике с революционными теориями реакционные и консервативные мыслители нашли ряд уязвимых звеньев в идеологии Просвещения. Основательна их критика априоризма теоретиков естественного права, полагавших, что все принципы права могут быть чисто логически выведены из природы человека вообще. В этой критике заслуживает внимания положение о зависимости права каждого из народов от его исторического развития, условий жизни, особенностей бытовых, производственных, религиозных, нравственных отношений. Это положение, как известно, обосновывал еще Монтескье, но более обстоятельно и глубоко оно развито в трудах Бёрка и исторической школы права. Определенным достижением

правоведения были мысли о границах деятельности законодателя, который всегда создает право не на пустом месте, а у конкретного народа и потому вынужден и должен считаться с традициями, нравами, историческим наследием. Верен и вывод о том, что право в целом создается не кабинетным теоретическим творчеством, а объективным процессом жизни народа и не устанавливается всякий раз заново и произвольно каждым поколением людей.

И все же и в отмеченных положениях реакционные и консервативные идеологи в конечном счете были не правы.

Они не без оснований критиковали волюнтаризм французских революционеров, их стремление решить все проблемы социальной жизни народа раз и навсегда разумным законом. Однако низвержение одной за другой всех конституций периода революции (1791, 1793, 1795, 1799 гг.) вовсе не доказывало бессилия социальной роли закона вообще. В бурных событиях революции возникал новый строй, и законодательство, то опережавшее становление нового общества, то отставшее от него, играло значительную роль и в безвозвратном разрушении старого режима, и в создании нового. Во времена деятельности де Местра и де Бональда Гражданский кодекс 1804 г., воплотивший ряд результатов революции, стал уже непререкаемым законом, в рамках которого бурно развивались промышленность и торговля. Достаточно известно, что основные положения этого кодекса были не записью феодальных обычаев Франции, а результатом теоретического творчества юристов.

Реакционные и консервативные идеологи были правы и в том, что законодательство каждого народа должно соответствовать условиям его жизни, а не абстрактным представлениям о человеке вообще. Но критика этих абстрактных представлений в учениях реакционеров была подчинена предвзятой цели сохранить униженное положение человека вообще, свойственное феодализму. Гуманизм Просвещения вовсе не призывал к нивелировке людей и народов. Представления о правах человека разных теоретиков были разнообразны, противоречивы и порой произвольны, но провозглашенные Французской революцией Декларации прав человека и гражданина содержали главные для той эпохи общечеловеческие ценности. Абстрактность определения этих прав делала их применимыми к другим народам, поскольку давала возможность конкретизировать с учетом национальных особенностей. Именно это более всего возмущало реакционных идеологов, не способных смириться с мыслью о всеобщем правовом равенстве и свободе как зависимости только от закона.

Критика идеологии реакционных и консервативных мыслителей конца XVIII — начала XIX в. не относится к пройденным этапам истории политических и правовых учений. В последние деся-

тилетия возникли и распространились течения неоконсерватизма и "новых правых", отрицательно относящихся к демократическим тенденциям современности. В произведениях теоретиков этих направлений непременны ссылки на авторитет Бёрка, де Местра[1], Бональда, Галлера. Более всего их привлекают идеи, направленные против равенства, свободы, просвещения, демократии, апология социальной иерархии, исторического застоя, политического бесправия масс, власти церкви, содержащаяся в трудах реакционных и консервативных мыслителей конца XVIII — начала XIX в.

[1] Лидер и главный теоретик "новых правых" Франции Ален де Бенуа возглавил "Ассоциацию друзей Жозефа де Местра".

ГЛАВА 18

Буржуазная политическая и правовая идеология в Западной Европе первой половины XIX в.

§ 1. Введение

Французская революция открыла дорогу развитию капитализма во Франции и ряде других стран континентальной Европы. К этому же времени ощутимо проявляются результаты промышленного переворота в Англии. Начальный период становления гражданского общества принял форму первобытного капитализма и сопровождался бурными социально-экономическими процессами. Массовое разорение мелких собственников и развитие пролетариата, с одной стороны, стремительное обогащение промышленной, торговой и финансовой буржуазии — с другой, происходило в обществе, еще не имевшем ни систем социальной помощи, ни массовых и влиятельных организаций рабочего класса (профсоюзов, партий). По социально обездоленным слоям общества больно били экономические кризисы и безработица. Росло относительное и абсолютное обнищание пролетариата. Его разрозненные выступления свирепо подавлялись вооруженной силой.

Во всех странах Западной Европы сохранялись монархии с сильными феодальными пережитками; после учреждения контрреволюционного Священного союза (1815 г.) решающее влияние в политике большинства стран Европы приобретает реакционное дворянство.

В своеобразных условиях первой половины XIX в. основным направлением буржуазной политической мысли становится *либерализм*. Либерализм делал основной упор на защиту и обоснование "гражданской свободы", понимаемой как свобода частной инициативы, предпринимательства, договоров, свобода слова, совести, мнений и печати. Государство, согласно этой концепции, должно лишь обеспечивать безопасность личности, частной собственности, охранять общество, основанное на "гражданской свободе", отнюдь не ограничивая последней.

Особенно настойчиво либерализм отстаивал невмешательство государства в экономическую жизнь. В буржуазной политэкономии того времени это выражалось известными формулами: "free trade" (свободная торговля) в Англии; "laissez faire, laissez passer" (предоставьте свободу действий, не мешайте) во Франции.

§ 2. Либерализм во Франции. Бенжамен Констан

Великая французская революция (1789—1799 гг.), существенными вехами которюй были якобинский террор и коррупция Директории, военный деспотизм Наполеона I подвели мыслящих людей к осознанию значимости гарантий индивидуальной свободы от произвола государства с любой формой правления. Именно в это время формируется учение политического либерализма Б. Констана, в рамках которого он стремится обосновать принципы конституционного государства, где свобода индивидов надежно ограждена от произвола государства.

Бенжамен Анри Констан де Ребек (1767—1830) родился в Лозанне, куда семьи его будущих родителей эмигрировали из Франции по религиозным причинам. Получил домашнее образование. Окончил Эдинбургский университет (Шотландия), в котором сформировались основы его представлений о свободе. Тема свободы будет занимать особое место во многих его работах: "О действиях террора", "О политических реакциях", "Об узурпации", "Принципы политики, пригодные для всякого правления", "О свободе древних сравнительно со свободой новых народов", "Курс конституционной политики" (1816—1820) и др.

Мировоззрение Констана сформировалось под воздействием английской и французской культурных традиций. Он испытал сильное влияние идей А. Смита и доктрины британского конституционализма, идей французских мыслителей эпохи Реформации (Ж. Воден, М. Монтень и др.) и эпохи Просвещения (Ш.-Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо и др.).

В постреволюционную эпоху во Франции Констан предложил иначе, чем Монтескье и Руссо, осмыслить феномен индивидуальной свободы и решить проблему гарантий этой свободы.

В своих работах "Об узурпации" и "О свободе древних сравнительно со свободой новых народов" Констан вырабатывает новое понятие свободы, которое уже соответствует запросам современного ему индустриального общества XIX в. До Констана многие публицисты, пишущие на тему свободы, ориентировались на опыт античности. Констан же не идеализирует античную свободу, которая сводилась к праву участия граждан в политической деятельности: гражданин древних полисов мог гордиться своей личной при-

частностью к принятию важных государственных решений. Но фундаментом той политической свободы было рабство. Констан доказывает неприемлемость такого понимания свободы для современных народов. Политическая свобода жителей античных республик была обусловлена и небольшими размерами их территорий: "В античных республиках благодаря малости занимаемой ими территории каждый гражданин обретал в политическом отношении огромную личную значимость. Осуществление гражданами своих прав составляло всеобщее занятие и, так сказать, развлечение. Люди состязались друг с другом в сочинении законов, они выступали в роли судей, решали вопросы войны и мира". Констан также указывает на факт жесткой регламентации государством-полисом (за исключением Афин) семейной и религиозной жизни греков. "Возможность избирать свою веру, возможность, которую мы рассматриваем как одно из наших драгоценных прав, — замечает Констан, — показалась бы в древности преступлением и святотатством".

Констан утверждал, что современные народы потеряли интерес к политической свободе. "Подлинная современная свобода" связана отныне не с политической свободой — ценностью античной политико-правовой культуры и ее приверженцев в XVIII в., а с личной свободой — независимостью от произвола государства. Политическая же свобода рассматривается Констаном лишь как гарантия личной свободы.

Быть свободным — в понимании современных ему англичан, французов или жителей Соединенных Штатов Америки — означает обладать следующими правами: "Это право каждого подчиняться одним только законам, не быть подвергнутым ни дурному обращению, ни аресту, ни заключению, ни смертной казни вследствие произвола одного или нескольких индивидов.

Это право каждого высказывать свое мнение, выбирать себе дело и заниматься им; распоряжаться своей собственностью, даже злоупотребляя ею; не испрашивать разрешения для своих передвижений и не отчитываться ни перед кем в мотивах своих поступков. Это право каждого объединяться с другими индивидами либо для обсуждения своих интересов, либо для отправления культа, избранного им и его единомышленниками, либо просто для того, чтобы заполнить свои часы соответственно своим наклонностям и фантазиям.

Наконец, это право каждого влиять на осуществление правления либо путем назначения всех или некоторых чиновников, либо посредством представительства, петиций, запросов, которые власть в той или иной мере принуждена учитывать".

Свое понимание свободы Констан противопоставляет пониманию свободы Монтескье и Руссо.

Констан не соглашается с определением свободы Монтескье: "Свобода — право делать все, что дозволено законом". По мнению Констана, законы могут включать в себя столько запретов, что совсем не будет свободы (пример этого — деспотизм Конвента, который был установлен при помощи законов). Констан считал, что Монтескье смешал два понятия: свободу и гарантию этой свободы. Для Констана, так же как и для Монтескье, закон — это гарантия личной свободы, но, в отличие от Монтескье, закон не представляется абсолютной ценностью. Закон должен исходить из легитимного источника и иметь справедливые границы. Только такому закону следует подчиняться. Следовательно, обязанность индивида подчиняться закону — это обязанность относительная. "Подчинение закону — это обязанность, но, как и всякая другая обязанность, она не является абсолютной, — она относительна; она основывается на предположении, что закон исходит из легитимного источника и имеет справедливые границы", — утверждает Констан.

К числу законов, содержание которых выходит за справедливые границы, Констан относит законы, которые устанавливают обратную силу, и законы, которые противоречат морали (побуждают граждан доносить друг на друга; запрещают "укрывать изгнанников"; делают граждан ответственными не за собственные действия, привлекая к ответственности отцов детей-дезертиров или родителей детей-эмигрантов).

Констан не согласен с Руссо, который вменял заботу о свободе индивида в обязанность коллективной воле, которая не может ошибаться. Для Констана существует часть человеческой жизни вне правомочий любой государственной власти. "Есть то, что не может быть санкционировано ничем. И если какая-либо власть все же санкционирует это..., то будь она хоть всей нацией за вычетом одного подавляемого ею, власть эта не станет оттого менее беззаконной. Руссо этого не понял", — вот позиция Констана по данному вопросу. Констан считал, что народ, который может все, опасен для индивидуальной свободы так же, как и тиран.

Отвергая представления о свободе Монтескье и Руссо, Констан дает свое определение общего понятия свободы: "Свобода есть только то, что индивиды имеют право делать, и то, чему общество не имеет права помешать".

Гарантиями индивидуальной свободы для Констана выступают ограничение государственной власти через ее разделение, а также сила общественного мнения. В своем "Курсе конституционной политики" Констан обосновал необходимость создания шести конституционных властей: королевской, исполнительной, постоянной представительной (палата пэров), выборной представительной власти (нижняя палата), судебной, муниципальной.

Королевская власть рассматривается Констаном как власть нейтральная и уравнивающая (le pouvoir modevoteur), способная разрешать конфликты между законодательной, исполнительной и судебной ветвями власти. Отсутствие королевской власти для Констана — порок почти всех существующих конституций. "Королевская власть есть, в некотором роде, судебная власть над другими властями", — писал Констан. Королевская власть должна иметь ряд исключительных полномочий: смещение и назначение министров; право абсолютного вето (для обеспечения достоинства монарха); роспуск нижней палаты и назначение новых выборов; назначение членов наследственной палаты, назначение судей, право помилования.

Исполнительная власть осуществляется министрами, ответственными перед парламентом. Министры от своего имени предлагают проекты законов. Судом для министров служит палата пэров.

Выборная представительная власть формируется на основе высокого имущественного ценза. "Одна лишь собственность обеспечивает досуг; только собственность делает человека способным к пользованию политическими правами", — полагает Констан. Деятельность депутатов не оплачивается. Когда заработная плата связана с функциями представительства, тогда она становится, согласно Констану, главным объектом внимания этого представительства.

Постоянная представительная власть (палата пэров) рассматривается Констаном по образцу английской палаты лордов. И в этом сходство Констана с Монтескье, еще ранее выступавшим сторонником создания наследственной палаты во Франции.

Судебная власть — это власть, независимая от других властей. Этого можно добиться, по Констану, если судьи будут назначаться королем пожизненно и будут несменяемы. Народу, у которого нет независимой судебной власти, живется хуже, чем бедуину в пустыне, — утверждал Констан. Он — сторонник суда присяжных и противник создания каких-либо чрезвычайных судов.

Обоснование Констаном муниципальной власти, призванной решать вопросы местного управления, построено на приеме аналогии: поскольку индивид имеет свободу сам заботиться о своих экономических и социальных интересах, постольку и общине, и городу, и департаменту также необходима полная самостоятельность в вопросах местного бюджета, торговли, обеспечения безопасности граждан.

Констан осмыслил проблему свободы в послереволюционную эпоху во Франции, предложив определение свободы нового типа. Различение личной свободы и свободы политической, предложенное Констаном, лежит в основе современных классификаций прав и свобод человека.

Большой вклад внес Констан в теорию конституционализма. Его концепция разделения властей нашла свое отражение в конституциях некоторых западных государств. В ст. 71 Конституции Португалии 1826 г. было закреплено такое положение: "Уравновешивающая власть является основанием всякой политической организации и принадлежит исключительно королю как верховному главе нации, дабы он непрерывно мог заботиться о независимости, согласии и гармонии остальных властей".

Констан выработал концепцию анахронизмов в политике, которая и в настоящее время не потеряла своей актуальности. К числу такого рода анахронизмов он отнес деспотизм, завоевание и узурпацию государственной власти. В своем творчестве Констан уделял много внимания разграничению понятий "деспотизм" и "узурпация": "Когда узурпатор осуждает на смерть невиновного, он приказывает его оклеветать, чтобы клевета походила на приговор народа. Деспот запрещает дискуссии и требует лишь подчинения. Узурпатор предписывает шутовское расследование в качестве предисловия ко всеобщему одобрению".

§ 3. Либерализм в Англии. Взгляды Дж. Бентама на государство и право

На рубеже XVIII—XIX вв. под воздействием: социальных процессов, связанных с проходившей тогда промышленной революцией, в странах Западной Европы зародилась идеология либеральной демократии. В обосновании ее положений видную роль сыграл английский правовед и моралист *Джереми Бентам* (1748—1832), один из крупнейших представителей философии утилитаризма.

Бентам происходил из семьи состоятельного юриста. После обучения в Оксфордском университете он получил профессию адвоката, но вскоре отказался от юридической практики и обратился к исследованиям в области моральной философии и теоретической юриспруденции. Его правовые и политические взгляды наиболее полно отражены в таких сочинениях, как "Отрывок о государственном правлении" (1776 г.) и "Введение в принципы нравственности и законодательства" (1789 г.). Впоследствии Бентам передал часть своих рукописей Э. Дюмону, публицисту и политическому деятелю из Швейцарии, с тем, чтобы тот опубликовал их на французском языке. Благодаря дюмоновским изданиям мыслитель еще при жизни стал известен далеко за пределами Англии.

Мировоззрение Бентама сложилось под влиянием философии Д. Юма, К. А. Гельвеция, Дж. Пристли и других последователей теории пользы. По общему мнению сторонников этого учения, моральное содержание любых поступков, и в первую очередь дей-

ствий правительства, определяется тем, насколько они согласуются с интересами других членов общества, т. е. способны приносить людям пользу. Чем шире круг лиц, интересам которых соответствует рассматриваемый поступок, тем выше его нравственная ценность, — доказывали последователи учения о всеобщей пользе.

Бентам воспринял от Юма и Гельвеция понимание морали как опытной науки, призванной указать человечеству путь к достижению общественного блага. В качестве центрального постулата своей концепции он выдвинул, подобно названным философам, принцип полезности. Как в политике, так и в морали, утверждал английский юрист вслед за Гельвецием, польза служит единственным критерием добра и зла. Из предшествующих учений Бентам заимствовал и краткую формулу идеала общественной жизни — "наибольшее счастье наибольшего числа людей".

В основе бентамовских взглядов на право и мораль лежали весьма упрощенные, по сравнению с предшествующей философией, представления о человеческих поступках. Согласно его учению каждый индивид преследует в своей деятельности прежде всего собственные интересы, стремится увеличить сумму испытываемых им удовольствий и уменьшить страдания. Таковы неизменные свойства природы человека, подчеркивал Бентам. "Природа поставила человечество под управление двух верховных властителей — страдания и удовольствия. Им одним предоставлено указывать, что мы должны делать, и определять, что мы будем делать... На словах человек может претендовать на отрицание их могущества, но в действительности он всегда останется подчинен им".

Как и многие другие сторонники теории пользы, Бентам отдавал приоритет частным интересам, полагая, что общественный (публичный) интерес представляет собой лишь совокупность последних. Между частными и общественными интересами могут возникать коллизии, указывал теоретик, поскольку индивиды не всегда способны предвидеть и точно рассчитать последствия своих поступков, соотнести личную выгоду с возможным ущербом для других. В связи с этим Бентам развивал идеи так называемых нравственных исчислений (или "моральной арифметики"), согласно которым добродетельные поступки людей увеличивают сумму общественного счастья, а неправильные — уменьшают.

Вклад Бентама в разработку теоретических основ морали и права характеризуется тем, что он сформулировал ряд новых понятий, в том числе название теории пользы — "утилитаризм"[1]. Под этим

[1] В научный оборот термин "утилитаризм" (от английского "utility" — польза) ввел его ученик Дж. С. Милль. Бентам называл себя утилитаристом только в рукописях и в частной переписке.

именем учение о всеобщей пользе получило известность в последующей философской и социально-политической литературе.

Своеобразие бентамовской концепции проявлялось не столько в ее теоретическом содержании, сколько в практико-идеологических выводах, сделанных мыслителем. Бентам использовал положения о максимизации общественного счастья для обоснования идеалов либерализма (ранее к подобного рода положениям обращались главным образом представители демократического лагеря в просветительстве и леворадикальных движений). Теория общей пользы в трудах Бентама служила фундаментом, на котором выстраивалась аргументация в защиту программных лозунгов либерализма, а именно: свободы частнопредпринимательской деятельности и невмешательства государства в экономическую жизнь. Поскольку социальное благополучие складывается из благополучия отдельных лиц, доказывал философ, постольку удовлетворение интересов как можно большего числа индивидов само по себе приведет к всеобщему счастью. "Чем свободнее развиваются частные интересы, тем в большей степени решение [индивида] будет соответствовать общему интересу", — отмечал Бентам.

Данное правило, по словам мыслителя, приобретает особое значение в сфере экономики. Обращаясь к современным ему правительствам, Бентам писал: "Оставьте свободное пространство для всех торговцев и капиталистов с тем, чтобы они вступали в конкуренцию друг с другом..., предоставьте им возможность соперничать за то, чтобы привлечь покупателя, предлагая ему наиболее выгодные условия, — вот в чем заключается метод. Свободная конкуренция принесет награду тому, кто предложит товар лучшего качества по более низкой цене".

В соответствии с этим Бентам решал вопросы, касающиеся определения целей, задач и пределов деятельности государственной власти. Считая высшей целью государства достижение наибольшего счастья для наибольшего числа людей, Бентам в то же время подчеркивал, что правительству вовсе не следует пытаться воплотить какие-либо конкретные представления о счастье в общественной жизни. Каждый индивид знает лучше, чем кто бы то ни было, что ему выгодно и полезно, учил философ. Представления граждан о пользе к тому же "являются непредсказуемыми, постоянно изменяясь вместе с изменением обстоятельств". Задачу государственной власти Бентам видел в том, чтобы гарантировать правопорядок и безопасность граждан, оградить их от возможных посягательств со стороны других членов общества. Отсюда, пояснял мыслитель, вытекает общее правило управления государством: "Предоставьте индивидам наибольшую свободу действий в тех случаях, когда они могут вредить лишь самим себе... Используйте силу закона для того только, чтобы воспрепятствовать им вредить друг другу".

На тех же принципах была построена правовая концепция мыслителя. Первостепенное значение в ней придавалось мерам охранительного и превентивного характера, неотвратимости уголовных наказаний, вопросам совершенствования судопроизводства и пенитенциарных учреждений.

Под правом Бентам понимал совокупность законов, установленных суверенной государственной властью. С этих позиций он подверг основательной критике учения о естественном праве и договорном происхождении государства — учения, занимавшие господствующее положение в политической идеологии стран Западной Европы XVIII в. Бентам вошел в историю политической мысли как один из наиболее решительных и непримиримых противников естественно-правовых воззрений. Объектом его критики выступали самые разные варианты названной доктрины, начиная с консервативных ее интерпретаций (например, в трудах У. Блэкстона, крупнейшего английского правоведа того времени) и кончая идеологией революционных движений, получившей закрепление в таких конституционных документах, как Декларация независимости США 1776 г. и французская Декларация прав человека и гражданина 1789 г.

Как указывал Бентам, естественные права человека представляют собой не более чем фикции или софизмы. В понятие неотчуждаемых прав личности теоретики вкладывают различное содержание, толкуя его совершенно произвольно — каждый на собственный лад. Помимо того, допуская возможность неповиновения государственной власти, учение о естественном праве фактически призывает к анархии, служит дестабилизации правопорядка. "В этом противозаконном смысле слово *право* является величайшим врагом разума и самым страшным разрушителем правительства... Вместо того чтобы обсуждать законы по их последствиям, вместо того чтобы определить, хороши они или дурны, эти фанатики рассматривают их в отношении к мнимому естественному праву, т. е. заменяют суждения опыта всеми химерами своего воображения". Предпринятая Бентамом критика естественно-правовых воззрений, а также выдвинутая им трактовка права как совокупности предписаний суверенной власти подготовили почву для возникновения в Англии концепций юридического позитивизма (см. § 4).

Доктринам естественного права Бентам противопоставил идею проведения законодательных реформ на основе принципа максимизации общественной пользы. Осуществить подобные реформы предполагалось путем полного обновления и кодификации законодательства (считается, что мыслитель придумал и сам термин "кодификация"). В связи с этим Бентам разрабатывал проекты создания всеобъемлющего свода законов и призывал целиком отказаться от устаревших, архаических институтов прецедентного права.

Рассматривая структуру законодательства, Бентам исходил из того, что в составе права, действующего внутри государства, следует выделить три отрасли: уголовное, гражданское и конституционное право. Для каждой из этих отраслей, по его мнению, необходимо составить отдельный кодекс, причем главенствующая роль среди них принадлежит уголовному кодексу. В последние годы жизни он обратился также к составлению кодекса международного права (это еще один термин, впервые употребленный мыслителем). Свои предложения по систематизации законодательства Бентам направил главам ряда государств, в том числе российскому императору Александру I.

В начале XIX в. вокруг Бентама сложилась группа последователей, способствовавших распространению его идей. Философия утилитаризма оказала влияние на концепцию Дж. Остина, основоположника аналитической юриспруденции, позитивизм Дж. С. Милля и другие направления социально-политической мысли.

§ 4. Юридический позитивизм. Дж. Остин

Под юридическим позитивизмом понимают направление в юриспруденции, сторонники которого ограничивают задачи юридической науки изучением действующего права с формально-догматических позиций.

Возникновение юридического позитивизма относится к первой трети XIX в. и было связано с процессами утверждения промышленного капитализма в странах Западной Европы. Решающую роль при этом сыграли процессы формирования в наиболее развитых странах национального рынка, потребовавшие ликвидации пережитков средневекового партикуляризма, расширения сферы законодательного регулирования общественных связей и установления единого для всей страны правопорядка. На этой почве сложились ранние концепции юридического позитивизма, для которых были характерны идеи верховенства закона как источника права, отождествление правовых норм с предписаниями государственной власти. Юридический позитивизм пришел на смену доктринам естественного права, господствовавшим в правовой мысли Западной Европы XVII—XVIII вв.

Начало теоретическому обоснованию принципов юридического позитивизма положил английский юрист *Джон Остин* (1790—1859), последователь утилитаризма Дж. Бентама. В 1832 г. он опубликовал книгу "Определение сферы юриспруденции" — первую часть своих лекций, прочитанных в Лондонском университете. Полностью его "Лекции по юриспруденции, или философии позитивного права" были изданы посмертно, в 1863 г. Под влиянием работ Остина в

правовой науке Англии и США сформировалась представительная школа, получившая название аналитической юриспруденции.

Предметом изучения юридической науки, согласно взглядам теоретика, является позитивное право. Остин не отрицал естественное право и оценочный подход к законам, действующим в государстве, но вывел эти проблемы за рамки правоведения.

Среди законов, определяющих поведение человека в обществе, Остин выделял следующие виды:

а) божественные законы (данный термин представлялся ему более предпочтительным и точным, чем естественное право);

б) законы позитивной морали, основанные на мнениях (например, законы чести);

в) позитивные законы, установленные государственной властью.

Названные виды законов, соответственно, изучают такие науки, как этика, или деонтология (к ее ведению относятся вопросы критики позитивных законов с точки зрения божественного права), наука морали и юриспруденция. Задачу юридической науки Остин видел в том, чтобы разработать систему взаимосвязанных правовых категорий — источника права, юридической обязанности, правонарушения, санкции и т. п. — путем анализа их содержания и логического объема. На первый план в рассматриваемой концепции были выдвинуты тем самым вопросы построения теории права с помощью методов формальной логики.

Остин стремился отделить правоведение от смежных областей знания, исключить из юридической науки проблемы этико-философского порядка. Юриспруденция, писал он, "имеет дело с позитивными законами, или законами в строгом смысле слова, без рассмотрения того, хороши они или плохи". Впоследствии эти идеи широко использовались сторонниками юридического позитивизма, выступавшими за разграничение теории права и науки политики права как самостоятельных юридических дисциплин. Предполагалось, что теория права будет заниматься действующим правом, а наука политики права — вопросами совершенствования законодательства и юридической практики с точки зрения правовых идеалов, т. е. с точки зрения того, каким право должно быть.

По учению Остина, позитивное право состоит из императивных велений или приказов суверенной государственной власти. Право есть "совокупность норм, установленных политическими верхами". Его источник — воля суверена (в Англии суверенитет принадлежит королю, пэрам и электорату палаты общин). Как подчеркивал Остин, суверен не связан принятыми законами, так как в любой момент может их изменить — в противном случае он не будет уже сувереном. Ограничениями государственной власти в действительности служат божественное право и позитивная мораль. В концеп-

ции Остина были разработаны основы императивной теории права, согласно которой законы государства обращены исключительно к подвластным и не способны ограничить волю суверена.

Исходя из этого Остин отрицал существование конституционного права как особой отрасли законодательства, подчеркивая, что суверен не может издать законы, которые бы возлагали правовые обязанности на него самого. Международное право, согласно этой концепции, содержит лишь нормы морали, поскольку в нем нет императивных предписаний.

Идеи аналитической юриспруденции получили признание со стороны английских юристов-практиков во многом потому, что Остин, в противоположность Бентаму, допускал возможность сохранения институтов прецедентного права. С его точки зрения, прецедентное право содержит нормы так называемого косвенного законодательства. Принятые с молчаливого согласия суверена, судебные прецеденты обладают всеми признаками юридических норм и, подобно статутам парламента, обеспечены принудительной санкцией. Как источники права судебные прецеденты были приравнены Остином к нормам законодательства, что открывало широкие возможности для применения исследовательских приемов, выработанных аналитической юриспруденцией, при изучении "общего права" Англии и США.

Подобным же образом Остин подходил к характеристике правовых обычаев. Сами по себе обычаи, полагал теоретик, относятся к нормам морали, но становятся правовыми, когда их начинают применять в судебных решениях, обеспеченных санкцией государства.

Иные концепции юридического позитивизма получили распространение во Франции, где была проведена наиболее полная кодификация законодательства первой половины XIX в. Господствующее положение во французском правоведении занимали тогда идеи школы экзегезов — комментаторов Кодекса Наполеона 1804 г. (А. Дюрантон, Ш. Тулье, Ш. Демоломб и др.). Отождествив право с законом, представители школы экзегезов свели задачи юридической науки к формально-догматическому описанию и комментированию действующего законодательства. Результатом их творчества явились многотомные постатейные комментарии к Гражданскому кодексу (например, Дюрантон написал "Курс французского права в последовательности статей Гражданского кодекса" в 19 томах).

"Мой девиз, символ веры таков: *тексты прежде всего,* — указывал Демоломб. — Моя цель — истолковать, объяснить Кодекс Наполеона, изучая его как живой, применяемый и принудительный закон...". Экзегезы уделяли много внимания анализу правовых норм, приемам и способам толкования законов, но достаточно редко обращались к общетеоретическим проблемам юридической науки. Отличительная особенность концепций школы комментаторов со-

стояла в том, что государство рассматривалось в них прежде всего как участник гражданско-правовых сделок, как субъект частного права.

Сфера распространения юридического позитивизма значительно расширилась во второй половине XIX в., когда позитивистские доктрины утвердились в правоведении европейских стран. К этому времени относится и зарождение юридического позитивизма в России.

Юридический позитивизм претерпел в данный период ряд изменений.

Во-первых, позитивисты второй половины XIX в. стремились расширить философско-методологическое обоснование своих концепций, в том числе за счет положений, воспринятых из позитивистской философии О. Конта, Г. Спенсера и др. Догматическое изучение права в таких концепциях дополнялось принципами социологического подхода к исследованию политических и правовых явлений.

Во-вторых, последователи юридического позитивизма во второй половине XIX в. отказались от многих положений императивной теории права и разрабатывали идеи правового самоограничения государства. Согласно этому учению нормы позитивного права обращены не только к подвластным, но и к самому государству. В связи с этим наметилась тенденция к сближению юридического позитивизма с концепциями правового государства и господства права.

В-третьих, принципы юридического позитивизма получают распространение в науке международного права, что приводит к отказу от прежних учений, отождествлявших право с законами государства. Со временем в юридическом позитивизме возобладали идеи так называемого монистического подхода к праву, т. е. трактовка международного права и национальных правовых систем как структурных элементов единого правопорядка.

§ 5. Политико-правовое учение Огюста Конта

От либеральных концепций государства и права сильно отличается политико-правовая теория основателя позитивизма ("положительной философии") Огюста Конта.

Огюст Конт (1798—1857) родился и жил во Франции; он учился в лицее, затем в Высшей политехнической школе. С 1818 по 1824 г. Конт был секретарем Сен-Симона. Разрыв между ними произошел из-за тяги Сен-Симона к религиозным идеям, а Конта — к точным наукам.

Конт преподавал математику, астрономию, физику, механику и ряд других наук. В 1830—1846 гг. Конт подготовил и опубликовал

свой "Курс позитивной философии" в шести томах. В 1851—1854 гг. издана его "Система позитивной политики, или Социологический трактат об основах религии человечества" (четыре тома).

Позитивизм Конта стал отражением заметных успехов науки в странах Европы. В результате научной революции, начавшейся еще во второй половине XVII в., естествознание стало самостоятельной и авторитетной сферой интеллектуальной деятельности, опирающейся на математическую обоснованность и ощутимо влияющей на развитие производства. Прогресс физики, химии, механики, биологии по-новому ставил проблему связи всех наук с философией и их общего влияния на хозяйственную и общественную деятельность людей. Потребностям решения этой проблемы отвечал позитивизм Конта.

Конт утверждал, что положительное знание дается не отвлеченными и бесконечными спорами и домыслами о Боге, природе, духе, материи, сознании и других "первопричинах", а только опытом и наблюдением. Поэтому нужно отказаться от попыток постижения "первоначал бытия и сознания", поскольку их познание, писал Конт, принципиально недостижимо и практического значения не имеет. Наука должна изучать факты, закономерности их связи и отношения. "Жить при полном свете, — писал Конт о задачах позитивизма, — ...знать, чтобы предвидеть, мыслить, чтобы действовать".

Конт утверждал, что социальная функция науки — предвидение будущего. Это утверждение он более всего относил к *социологии* (социальной физике) — созданной им науке об обществе.

Конта тревожит, что развитие науки, обусловившее колоссальный рост производства, еще не распространилось на социальные отношения, явления и процессы, порожденные промышленным переворотом. Его беспокоят экономические и политические кризисы, растущие противоречия бедности и богатства, столкновения между работниками и предпринимателями, острые конфликты между сторонниками различных политических систем. Кризисное состояние современного ему общества Конт объяснял внутренним противоречием между военным (теологическим) и индустриальным (научным) типами обществ, столкновением противоположных мировоззрений.

История человечества, — утверждал Конт, — процесс становления и развития разума самого человека, истор>ия его самосознания и знаний о мире.

Конт сформулировал закон трех стадий, которые человечество проходит в своем умственном развитии, в стремлении осмыслить окружающий мир.

Теологическая стадия продолжалась до 1300 г. Способом постижения мира и приспособления к нему было одушевление внеш-

него мира; человечество знало мало фактов и объясняло их волей сверхъестественных существ — духов, гномов, богов, ангелов и т. п. Вера в духов и богов компенсировала недостаточность условий существования человечества, ободряла его, насаждая представление о мире как об умопостигаемом пространстве, населенном существами, похожими на людей, а иллюзия посмертного воздаяния помогала переносить тяготы земного бытия.

Метафизическая стадия охватывает период от 1300 до 1800 г. Она включает Реформацию, Просвещение, Революцию — все, что вело к разложению и разрушению традиционных верований и порядков. Теологические идеи вытесняются отвлеченными понятиями, "мнимыми сущностями", выдуманными "первопричинами", якобы стоящими за тем, что мы воспринимаем в опыте. На самом деле, писал Конт, это фантазии, деградировавшая теология. К ним относятся, по Конту, "идеи" Платона, "формы" Аристотеля и схоластов, "субстанция" Спинозы, "вещь в себе" Канта, "абсолютный дух" Гегеля, "материя" материалистов и т. п.

На метафизической стадии возникают и получают широкое распространение индивидуализм, либерализм и демократия. Излюбленным поприщем метафизиков и литераторов становятся общественные и политические доктрины, преисполненные такими выдуманными, отвлеченными понятиями, как "общественный договор", "естественные права" и т. п.

Метафизическая стадия имела чисто разрушительный характер и помогла человечеству освободиться от многовековых фантазий теологического этапа. Распространение идей альтруизма, социальности, позитивной философии и особенно развитие промышленности и науки, писал Конт, подготовило человечество к переходу в *позитивную* стадию, когда военный быт сменяется *промышленным* бытом.

Для приведения в систему положительных знаний Конт расположил общие науки в порядке их возрастающей сложности и убывающей общности: математика, астрономия, физика, химия, биология, социология; позже к этому перечню он добавил нравственность.

Науке об обществе, или *социологии* (термин введен Контом), он придает очень большое значение. Основной задачей своей философии Конт считал переустройство общества на основе позитивизма, замену "ретроградной аристократии" и "анархической республики" *социократией.*

Социология Конта делится на две части: социальную статику, изучающую строение общества, и социальную динамику, изучающую его развитие. То и другое Конт обобщает в своей знаменитой формуле: "Порядок и прогресс".

В центре внимания Конта стоит общество как органическое целое; взаимосвязь людей и социальных групп понимается им как солидарность, сотрудничество, взаимопомощь.

Социальная статика изучает организацию общества, основу которого составляет семья; именно в семье человек учится жить для других, преодолевая природный эгоизм. Общество основано на объединении, сотрудничестве, кооперации; необходимым органом социальной кооперации является правительство, власть, осуществляющая моральные функции (объединение), экономическое управление и политическую деятельность.

Поскольку общественная солидарность достигается средствами материальными и нравственными, необходимо наличие двух властей: светской и духовной. Конт описывает историю этих властей соответственно его "трем стадиям" развития человечества.

Вначале (в богословско-военную эпоху) светскую власть осуществляли военные вожди, а духовную — жрецы и прорицатели. В "теологической стадии" эти власти то объединялись в одних руках (теократия и др.), то разъединялись. Наилучшей организацией общества Конт считал разделение функций светской и духовной власти так, как строились отношения между государством и католической церковью в Средние века. В "метафизико-легистской стадии" на светскую власть оказывают решающее влияние законники, юристы, адвокаты; власть духовная переходит к отвлеченным мыслителям — метафизикам, а затем к литераторам и публицистам. Переход к позитивной стадии сопровождается заменой военного быта промышленным. Этим и обусловливается новая, позитивная политика. "Политика, — писал Конт, — должна теперь подняться на уровень наук, основанных на наблюдении".

Основным содержанием социальной динамики являются прогресс как нравственное совершенствование общества и улучшение внешних условий его жизни (развитие промышленности и науки).

Прилагая эти мерки к современному ему обществу, Конт подверг резкой критике господствовавшие индивидуализм, анархию и конкуренцию производства, безработицу, бедственное положение наемных рабочих, растущий антагонизм между пролетариатом и владельцами капиталов.

В свое время социально-политическое учение Огюста Конта занимало как бы промежуточное положение между социализмом[1] и буржуазными теориями. Теория Конта резко противостояла либе-

[1] Те ученики Сен-Симона, которые придерживались социалистических идей (Анфантен, Базар, Родриг), пришли к отрицанию частной собственности и критиковали теорию О. Конта. Конт, в свою очередь, пренебрежительно относился к их проектам переустройства общества, особенно к идеям "нового христианства".

ральным концепциям. В критике современного ему капитализма Конт развивал ряд идей, распространенных в социалистической литературе. Он критиковал неорганизованность и бессистемность производства, эгоизм господствовавших сословий. Немало у него и сочувственных слов о тяжелом положении пролетариев. Но коммунизм отвергался Контом по той причине, что "игнорирует естественную организацию современной промышленности, откуда он хочет устранить необходимость руководителей".

Конт утверждал, что для промышленного быта необходимо деление общества на предпринимателей и наемных рабочих. "Армия не может существовать без офицеров, равно как и без солдат; это простое понятие одинаково приложимо к промышленному строю, как и к военному порядку. Хотя современная промышленность все еще бессистемна, — писал Конт, — однако естественно установившееся деление на предпринимателей и рабочих составляет, без сомнения, необходимый зародыш для окончательной организации. Никакое великое предприятие не могло бы существовать, если бы каждый исполнитель должен был бы быть также управляющим или если бы управление было неопределенно вверено косной и безответственной толпе".

В отличие от многих социалистов и коммунистов Конт предлагал не разрушать современное ему общество, ликвидируя собственность и экспроприируя капиталы, а "все координировать, ничего не нарушая. Это, — писал Конт, — составляет основную проблему современной цивилизации". Конт не был противником частной собственности, утверждая, что она поддерживает стремление к производству материальных благ и потому является общественной функцией. "С точки зрения интересов народа неважно, в чьих руках обычно находятся капиталы, — считал Конт, — лишь бы их нормальное употребление было полезным массе населения".

Рассуждения о солидарности классов в промышленном обществе не были для Конта риторической фразой. Его тревожило, что "со времени ликвидации личной зависимости массы пролетариев все еще совсем не включены в общественную систему". Между тем именно на пролетариев Конт возлагал особые надежды в деле перехода к социократии, ее развития и укрепления.

По разработанному Контом "Плану реорганизации социальной жизни" организацией промышленного общества должна стать социократия. Солидарность классов в социократии будет обеспечена согласным действием четырех сил ("власте-служений"). Женщины, по Конту, являются воплощением чувства, сосредоточением и олицетворением нравственности. Священники-позитивисты (см. далее) — средоточие ума; в их руках будут образование, воспитание, исправление лиц, виновных в проступках и преступлениях (неисправимые будут отлучаться от общества). Концентрированная сила (богат-

ство), носителем которой является "патрициат" (банкиры, купцы, фабриканты, землевладельцы), обеспечивает последовательность развития, осуществляет дела финансовые и экономические, ведает развитием промышленности (под руководством трех главных банкиров). Рассеянная сила (число) — пролетариат, который, по Конту, наиболее восприимчив к социальной науке, является материальной силой, призванной осуществить функцию социальных преобразований, т. е. переход к промышленному строю, а в социократии останется регулирующей силой, поскольку, соединяясь, пролетариат развивает в обществе его лучшие инстинкты и его массовое действие удерживает общество от всяких крайностей и уклонений.

Согласие и совместное действие этих сил обеспечат порядок и прогресс в социократии, которая, как полагал Конт, не будет нуждаться в судах, полиции, армии.

Конт считал, что в социократии отпадет надобность в делении на правителей и подданных, а также в праве и в правах личности, которые он называл пережитками теологического и метафизического периодов. Взгляды Конта на право и на права личности весьма своеобразны; он отвергает и то, и другое: "Слово "право" должно быть так же изгнано из правильного политического языка, как слово "причина" из настоящей философской речи. Из этих двух теологико-метафизических понятий одно (право) столь же безнравственно и анархично, как другое (причина) иррационально и софистично". Право он считает авторитарно-теологическим понятием, основанным на представлении о богоустановленности власти. В социократии не должно быть ни права, ни прав личности: "В позитивном состоянии, не опирающемся на божественные начала, идея права исчезает безвозвратно. Каждый имеет обязанности перед всеми, но никто не имеет прав как таковых... Иначе говоря, никто не имеет другого права, кроме права всегда исполнять свой долг".

Конт считал, что свойственное либерализму понятие прав личности противопоставляет носителя права другим людям, придает обществу атомарный характер, способствует замыканию людей в границах узкого эгоизма. Между тем промышленное общество основано на взаимосвязи и взаимных обязанностях людей, групп, классов, каждый из которых выполняет определенную общественную задачу (социальную функцию). Поэтому статус каждого члена общества определяется его местом в системе промышленного хозяйства. С тех же позиций, по Конту, социальной функцией является частная собственность, которая, будучи стимулом к труду, столь же необходима обществу, как промышленный, физический, умственный, сельскохозяйственный труд.

Как выше отмечено, к разработанному им перечню наук Конт добавил после социологии "нравственность". Дело в том, что в социократии порядок и прогресс должны поддерживаться, по замыслу

Конта, нравственными методами, проповедью позитивистской религии и деятельностью позитивистской церкви.

Идея особой социальной религии, из-за которой Конт когда-то разошелся с Сен-Симоном, а потом пренебрежительно отзывался о социалистической школе, сложилась у Конта в последний период его научной деятельности. Помимо стремления Конта обойтись в социократии без принуждения эта идея порождена еще и его глубокой убежденностью в научности собственной доктрины, уверенностью, свойственной сен-симонизму во всех его направлениях и разновидностях.

Поскольку позитивное мышление формируется в простых науках ранее, чем в сложных, постольку, утверждал Конт, социология, возникшая позже других наук и являющаяся синтезом, итогом достижений мыслительной деятельности, формирует свои выводы как догмы, которые следует принимать на веру. Подобно тому, как нет свободы совести в математике или астрономии, ее не должно быть и в социологии, которая, писал Конт, может устанавливать сразу то, что есть, что будет и что должно быть. Это убеждение, а также стремление Конта обойтись в будущем промышленном обществе без насилия и принуждения, свойственных военному быту, стало причиной его обращения к идеям особенной, морально-социальной религии.

Конту принадлежит проект новой всемирной позитивной религии, основанной на признании внешнего единства человечества и подчинения его мировому порядку. Предметом почитания позитивной религии является не Бог, а человечество; позитивная религия заменяет теологию (богословие) социологией (наука об обществе), а теократию — социократией. Жрецами позитивной религии должны стать ученые и артисты (сотрудничество разума и чувства). Контом составлен позитивистский календарь, где каждый месяц и неделя посвящены памяти великого человека, почитаемого как "позитивистского святого"[1].

Для завершения метафизической стадии и перехода к позитивной Конт предлагал создать в Париже предварительное духовное правительство ("Западный позитивный комитет") из 30 ученых, представляющих разные страны и науки.

После соответствующей подготовки неимущие классы Парижа изберут диктаторов из пролетарской среды и облекут их высшей властью. Цель этой пролетарской диктатуры — перевоспитание

[1] К ним относятся, в частности: Моисей, Конфуций, Магомет, Гомер, Аристотель, Пифагор, Сократ, Платон, Архимед, Гиппократ, Цезарь, Александр Македонский, апостол Павел, Августин, Григорий VII, Карл Великий, Данте, Мильтон, Гуттенберг, Колумб, Шекспир, Мольер, Моцарт, Фома Аквинский, Ришелье, Кромвель, Галилей, Ньютон.

всех классов в позитивном духе. Затем перевоспитанное общество организуется в социократию. В конечном счете все человечество, создав около 500 социократий, объединится во Всемирную федерацию со столицей в Париже. Тогда полностью осуществятся принцип, основание и цель общества — "любовь как принцип, порядок как основание, прогресс как цель".

Конт осуждал агрессивные войны, видя в них враждебный промышленности пережиток "военного быта". Он критиковал колониализм, ставил задачу полной ликвидации колониального гнета: "Запад не должен покорять Африку и Азию". По мнению Конта, в результате морального возрождения человечества угнетенные народы займут достойное место во всемирном союзе социократий; тогда же окончательно исчезнут войны.

Учение Конта оказало значительное влияние на последующую философскую и политическую мысль. Еще в последние годы жизни Конта его ученики разделились. Одни из них отвергали "позитивную религию", объявив ее создателя сумасшедшим (Конт, действительно, временами страдал душевными недугами из-за переутомления и личных невзгод). Другие, наоборот, превозносили религиозно-политическую идеологию позитивизма; они создали позитивистские церковные общины во Франции, Англии, Чили и в других странах. В Бразилии позитивизм был признан официальной религией; позитивисты способствовали уничтожению рабства в этой стране (1888 г.), а в 1889 г. произвели переворот, заменивший империю республикой. На государственном флаге Бразилии обозначены слова Конта: "Порядок и прогресс".

Затем преимущественное распространение и влияние получили философские идеи позитивизма.

Теоретические изыскания Огюста Конта оказали глубокое определяющее воздействие на развитие философии и методологии естественных и общественных наук. В свое время позитивизм повлиял даже на искусство и литературу. Как всякая значительная доктрина, позитивизм сразу же обрел массу критиков.

Современники Конта и многие последующие ученые порицали его за противоречащее правилам филологии соединение разноязычных (латинского и греческого) корней в придуманном им термине "социология". Никто, однако, не нашел более удачного названия для науки, изучающей общество. Немало было злорадств по поводу несостоятельности позитивистских пророчеств о конце эпохи войн вообще, войн в Западной Европе — в особенности; к сожалению, эти злорадства неотделимы от сетований о несбыточности проектов "Вечного мира" Канта, Руссо, Бентама и других гуманистов. Позитивная религия, как отмечено, порицалась еще при жизни ее основателя, а философское учение Конта упрекали за феноменализм, агностицизм, релятивизм, прагматизм, субъективный идеа-

лизм, метафизичность и т. п. В советской литературе преобладало противопоставление идей Конта о солидарности классов марксистским идеям о классовой борьбе, насильственном уничтожении капитализма и ликвидации буржуазии. Соответственно Конт характеризовался как реформист и солидарист, что было в то время отрицательной оценкой.

Конт, действительно, не был приверженцем революционного низвержения современного ему общества, считал частную собственность общественно полезной, а деление промышленного класса на капиталистов и пролетариев — естественным и необходимым. Но Конт — сторонник глубоких общественных преобразований. Он сторонник общества, заменяющего социальный эгоизм альтруизмом, индивидуализм — социальностью, беспорядочность и анархию производства — регулируемой экономикой, военный быт — промышленным, войны и колониальную систему — содружеством равноправных народов. Во всем этом его программа предвосхитила основную и долговременную тенденцию социализации гражданского общества.

Конт был прав и в том, что без организаторов производства и централизующей роли банков становление и развитие промышленного общества практически невозможны.

Однако в концепции Конта исчезли такие главные и определяющие черты гражданского общества, как юридическая свобода и равенство граждан. В социократии равенство людей оказалось подчиненным и вытесненным принципом иерархии их способностей, а свобода заменена понятием строго определенных, упорядоченных социальных функций. Отсюда проистекало отрицание Контом "метафизического понятия естественных прав человека", понятия, в исторической действительности ставшего существенным завоеванием человечества Нового и Новейшего времени.

Конт надеялся, что научная политика даст возможность промышленному обществу обойтись без принудительных учреждений, традиционных для военного быта. С помощью социологии и позитивной религии Конт стремился изжить социальный хаос, порожденный наслоением противоречивых способов мышления, идей несовместимых философий. Однако история человечества доказывает, что именно неупорядоченность, нестандартность, разнообразие способов мышления были и остаются основой интеллектуального развития, а тем самым и общественного прогресса. Убежденность в научности собственной теории побудила Конта к составлению планов ускоренного навязывания этой теории всему обществу (если нет свободы совести в математике и астрономии, то почему она допускается в социологии?). Получилось так, что человечеству надо принудительно внушать идеи превосходства целого над частью, альтруизма и взаимопомощи, классовой солидарности и т. п. Поэто-

му порядок в социократии основан на духовном насилии и надзоре над всеми сторонами жизни, что придает ей явную казарменность.

Что касается намеченных Контом способов перехода к социократии, то они достаточно фантастичны, а его суждения об особой роли пролетариев в осуществлении этого перехода, а также в будущем обществе мало отличались от модных в Париже тех лет идей о мессианском призвании пролетариата.

При всей своей гениальности Конт не создал политико-правовую программу, способную стать идейной основой широких массовых движений и политических партий. Влияние позитивизма свелось к глубокому и долговременному воздействию на науку. Под влиянием философии Конта сложились социологические теории Герберта Спенсера, Эмиля Дюркгейма, Леона Дюги, Максима Ковалевского, Макса Вебера; в философском позитивизме нашел опору континентальный юридический позитивизм (К. Бергбом).

§ 7. Заключение

Победа капитализма в развитых странах Западной Европы обусловила существенное изменение буржуазной политико-правовой идеологии.

Теоретическим отражением воплощенных в праве принципов гражданского общества стал юридический позитивизм. Свойственный юридическому позитивизму взгляд на право как на веление, приказ власти порожден не только отказом от иллюзий революционной эпохи, но и еще более практической заинтересованностью в реализации послереволюционного права. Место критики феодального права с позиций права естественного заняла апология действующего позитивного права; разработку программ революционного преобразования общества при помощи нрава заменили толкование законодательства и его систематизация.

Отказ от революционной романтики XVIII в. обусловил новые формы и содержание учений о государстве. Они приобретают комментаторский, описательный характер, уже не апеллируют к гуманистическим идеалам и героическим образам республиканских эпох.

В конкретных исторических условиях первой половины XIX в. либеральные лозунги о защите личности от государственной власти означали более всего требование "нейтральности государства" в неравной борьбе за существование наемных рабочих и владельцев капитала. Для первых государство в этих условиях практически выступало как чисто карательная сила, для вторых — как верный страж богатства и связанных с ним привилегий. Не лучше был и взгляд на право как на "приказ власти". С этой точки зрения не только личность не имеет прав и притязаний по отношению к государству, но и правомерность действий самого государства зависит

лишь от него самого. Не случайно теоретики юридического позитивизма и нормативизма оказались не способны воспринять теорию прав человека и обосновать идею правового государства.

Особое место в идеологии этого времени принадлежит позитивизму Огюста Конта. Содержание работ основателя философского позитивизма по-разному воспринималось его учениками и современниками; богатство этого содержания обусловило длительность научного осмысления теоретического наследия Конта, постепенность восприятия его по существу главной идеи — социализации гражданского общества, (см. гл. 23, 24, 25).

ГЛАВА 19

Социалистическая и коммунистическая политико-правовая идеология в Западной Европе в первой половине XIX в.

§ 1. Введение

Промышленный переворот в Англии и низвержение феодализма во Франции положили начало бурному развитию капитализма в ведущих странах Европы. Программа капиталистического развития общества получила обоснование в буржуазной политэкономии и в политико-правовых теориях либерализма. Критика капитализма содержалась в многочисленных социалистических и коммунистических теориях, появившихся в первые десятилетия XIX в. Стимулом к возникновению этих теорий были имущественное расслоение общества и ухудшение положения трудящихся, особенно наемных рабочих, в результате промышленного переворота, экономических кризисов и безработицы.

В этот период возникли социалистические учения, отличавшиеся от существовавших до того коммунистических теорий. В известной работе "Развитие социализма от утопии к науке" Ф. Энгельс назвал основателями социализма Сен-Симона и Фурье, главные произведения которых были опубликованы в начале XIX в. Они положили начало ряду теоретических школ и направлений, критиковавших развивающийся капитализм, но стремившихся обойтись в проектах будущего идеального общества без детальной регламентации производственных, бытовых, трудовых, идеологических и иных отношений, избежать уравнения людей, свойственного ряду коммунистических проектов и утопий, заменить понуждение к труду его стимулированием. Социалистическим проектам общественного переустройства свойственна не столько идея общности имуществ (как у Платона, Мора, Морелли и др.), сколько проекты управляемой собственности, подчиненной регулированию и контролю со стороны государства или иного общественного центра, либо собственности объединений трудящихся (производственных товариществ, кооперативных союзов, ассоциаций, общин, рабочих предприятий и т. п.), основанных на совместном труде и справедливом распределении.

В начале XIX в. продолжалось развитие возникших задолго до этого коммунистических идей. Общими для коммунистических и социалистических учений были критика развивающегося капитализма, эксплуатации и угнетения рабочего класса, индивидуализма и эгоизма частных собственников, а также обоснование идеалов общественного строя, основанного на общем труде и справедливом распределении.

Социалистические (коллективистские) и коммунистические теории[1] поначалу получили распространение в Англии и особенно во Франции. В 20—40-е годы XIX в. было опубликовано много различных по жанру (научный трактат, роман, статья) произведений, содержащих социалистические и коммунистические идеи, больше, чем за всю предшествующую историю человечества. Эти теории были многочисленны и разнообразны.

§ 2. Политико-правовые идеи и теории коллективистов и коммунистов первой половины XIX в.

Начало развитию социалистической мысли положили *Шарль Фурье* (1772—1837) *кКлод Анри Сен-Симон де Рувруа* (1760—1825). Основные книги Фурье были изданы в начале XIX в. ("Теория четырех движений и всеобщих судеб" — 1808 г., "Новый промышленный и социетарный мир" — 1829 г. и др.). Тогда же были опубликованы главные произведения Сен-Симона ("Письма женевского обитателя к современникам"— 1802 г., "Катехизис промышленников" — 1823 г., "Новое христианство" — 1825 г. и др.). Под влиянием этих трудов возник ряд теоретических школ и направлений, развивавших идеи основателей социализма либо обосновывавших самостоятельные социалистические (коллективистские) учения. Наиболее фундаментальным теоретическим произведением было "Изложение учения Сен-Симона", которое издали сен-симонисты Базар, Родриг и Анфантен.

В тот же период продолжались разработка и обоснование коммунистических идей. Видным теоретиком коммунизма являлся англичанин *Роберт Оуэн* (1771—1858), основные труды которого изданы в 20—30-е годы XIX в. Тогда же (1828 г.) Буонаротти опублико-

[1] В XIX в. коммунистическими назывались теории, обосновывавшие идеал, близкий идеям Мора, Кампанеллы, Морелли, Бабёфа и др. Тип общественного строя, за которым в марксистской терминологии установилось название "первая фаза коммунизма (социализм)", в XIX в. чаще назывался *коллективистским* (см.: *Волгин В. П.* Очерки истории социалистических идей. Первая половина XIX в. М., 1976. С. 341).

вал книгу "Заговор во имя равенства, именуемый заговором Бабёфа". В 1841 г. переиздан "Кодекс природы" Морелли.

Исторически сложившимся центром разработки и обсуждения коллективистских (социалистических) и коммунистических теорий в 20—40-е годы стал Париж. Здесь создавались полулегальные или тайные общества, издавались газеты, журналы и книги коммунистического направления, проводились собрания сторонников социализма и коммунизма.

Все социалисты и коммунисты порицали развивающийся капитализм и резко критиковали свойственные ему пороки. Капитализму противопоставлялись проекты идеального строя. Разное представление об идеалах и способах их достижения породило ряд школ и кружков. Кроме фурьеристов, сен-симонистов, оуэнистов, бабувистов существовало множество других направлений, сочетавших идеи разных школ либо разрабатывавших оригинальные доктрины.

Социалистические и коммунистические теории XIX в. содержали новые идеи, отличавшие их от предшествующих доктрин.

Большинство социалистов и коммунистов придавало большое значение промышленному перевороту.

Оуэн подчеркивал, что внедрение машин в производство создало в Англии (и во всем мире) совершенно новое общество и подготовило условия перехода к строю коммун (ассоциаций). С помощью крупного производства, писал Фурье, человечество могло бы миновать самые злосчастные периоды своей истории, скоро перейдя к высшим этапам развития. Вся теория Сен-Симона и сен-симонистов основана на идее развития экономики, становления нового "промышленного общества". Паровые машины, утверждал Пеккёр (сен-симонист, потом фурьерист), создают условия для перехода к новой индустриальной организации, открывают "эру ассоциации". Поскольку машины обеспечивают изобилие, "рост промышленности делает возможным коммунизм теперь более, чем когда-либо...", — писал Кабе.

В литературе с 20-х годов XIX в. твердо обозначилась тенденция поиска содержания истории, закономерностей общественного развития, обусловливающих неизбежность социализма и коммунизма. Стремление создать социальную науку, подобную физике, было свойственно Сен-Симону и его ученикам; изучению закономерности истории большое значение придавал Фурье, разработавший оригинальную концепцию общественного развития; свою систему Оуэн оценивал как важное научное открытие, основанное на изучении современного общества и его предыстории.

Прудон утверждал, что социализм становится научным только тогда, когда опирается на выводы политэкономии (все остальные виды социализма он считал утопическими). Стремление научно осмыслить промышленный переворот, разработать "новую теорию

социальной и политической экономии" в каждой из влиятельных школ вело к неодинаковым теоретическим результатам, но общим выводом оставалось признание неизбежности общества, свободного от эксплуатации человека человеком, основанного на всеобщем труде, материальном достатке и высокой духовной культуре.

В то же время было немало сторонников социализма, видевших в нем осуществление не "науки", а заповедей Христа или предписаний общечеловеческой морали либо здравого смысла. Высказывались также опасения в отношении доктринерского подхода к социализму (см. ниже).

Все социалисты и коммунисты XIX в. подчеркивали деление общества на классы и их противоречия.

Предыдущая история человечества обычно определялась ими как история эксплуатации человека человеком, угнетения и сопротивления, борьбы между антагонизмом и ассоциацией.

"Именно захват орудий труда, — писал в 1834 г. бабувист О. Бланки, — а не тот или иной политический строй превращает массы в рабов". В том же духе высказывался бывший сен-симонист Леру (1833 г.): "В настоящее время борьба пролетариев против буржуазии есть борьба тех, кто не обладает орудиями труда, против тех, кто ими обладает". Борьбу классов одобряли далеко не все социалисты, но всем были ясны ее причины. "Капитал и труд, — писал фурьерист Консидеран, — находятся в состоянии явной войны".

Представления социалистов и коммунистов первой половины XIX в. о современном и будущем государстве, а также о его роли в переходе к идеальному обществу были очень разнообразны.

Уделяя главное внимание социальным проблемам, значительная часть теоретиков социализма и коммунизма относилась отрицательно или безразлично к политике, государству и праву.

Так, Оуэн был принципиальным противником государственных реформ. Его обращения к королеве и к парламенту Англии с проектами коммунистического преобразования страны были продиктованы скорее стремлением сделать эти проекты достоянием гласности, чем надеждой на их осуществление государственной властью Англии. Аналогичными мотивами предопределялись и многие обращения Фурье и других социалистов к видным государственным деятелям и политикам.

Некоторые социалисты рассчитывали на помощь современного им государства в проведении социальных реформ. "Промышленный класс, — писал Сен-Симон, — должен соединить свои усилия с королевской властью для установления промышленного режима, т. е. режима, при котором наиболее видные промышленники составят первый класс в государстве и получат в свои руки управление государственным достоянием". При этом предполагалось, что в системе представительных учреждений, окружающих монарха, будут

созданы полновластные палаты промышленников и ученых. Такая "промышленная монархия", считал Сен-Симон, способна обеспечить переход к промышленной системе, в которой место управления людьми займет система управления вещами.

Более распространены были среди социалистов и коммунистов надежды на помощь демократически преобразованного государства.

Идею всеобщего избирательного права поддерживал очень популярный до 1848 г. французский социалист *Луи Блин* (1811—1882), книга которого "Организация труда" (1840 г.) неоднократно переиздавалась.

Блан полагал, что демократическое (основанное на всеобщем избирательном праве) государство станет "банкиром бедных". При помощи правительственного кредита рабочие организуют производственные ассоциации в промышленности и в сельском хозяйстве, осуществив тем самым право на труд и ликвидировав эксплуатацию пролетариата, ("последнюю форму рабства"). Грубая политическая оплошность, сотрудничество с буржуазным правительством в 1848 г. глубоко скомпрометировали Блана; однако его идеи долго воспроизводились в социалистической литературе.

Почти одновременно с книгой Блана *Этьен Кабе* (1788—1856) издал знаменитый в свое время социально-философский роман "Путешествие в Икарию" (1840 г.).

Необходимым предварительным условием осуществления коммунизма Кабе считал развитие демократии, расчищающей дорогу для равенства. Важное значение он придавал установлению всеобщего избирательного права как предпосылке всех других реформ, особенно социальной. Кабе считал возможной и необходимой диктатуру временного правительства, если оно одобрено народом и действительна опирается на народ. Среди мер, призванных подготовить переход к коммунизму, Кабе называл отмену наследования по боковой линии, отмену права завещания, выкуп государством частных имуществ, прогрессивный налог, организацию при поддержке правительства рабочих ассоциаций, коммун, больших национальных мастерских.

Значительное распространение во Франции имело теоретическое направление, считавшее насилие, принуждение, диктатуру средством перехода к коммунизму.

Первое открытое собрание коммунистов ("банкет коммунистов в Бельвиле 1 июля 1840 г." — около 1200 участников) поддержало идею насильственной социальной революции, ведущей к установлению народной диктатуры, цель которой — "реальное и совершенное равенство".

Один из организаторов "банкета коммунистов" Теодор *Дезами* (1803—1850) в книге "Кодекс общности" (1842—1843 гг.) и в ряде статей в журналах выступал против всеобщего избирательного права

и парламентской борьбы, называя их буржуазным обманом. Он обосновывал необходимость пролетарской революции и диктаторского правительства на период перехода к коммунизму. На время этого перехода должны быть созданы военные лагеря из вооруженных молодых людей, подавляющих сопротивление свергнутых классов; из таких лагерей впоследствии организуются промышленные армии. "Непосредственное введение общности имуществ. — ...Верное средство лишить энергии, одержать победу, разгромить все антикоммунистические правительства путем посылки за пределы страны не более 300—400 тысяч воинов. — Постепенное освобождение всех народов менее чем через десять лет войны. — Полная, всечеловеческая общность", — писал Дезами о системе переходного периода.

Аналогичные идеи высказывал *Луи Огюст Бланки* (1805—1881). Уже на судебном процессе над обществом "Друзья народа" (1832 г.) он говорил: "Государство есть жандарм богатых, охраняющий их от бедных. Необходимо создать иное государство, которое было бы жандармерией бедных против богатых... Социализм немыслим без политической революции". Под влиянием бабувистских идей Бланки писал о революционной власти народа: "Франция, ощетинившаяся штыками трудящихся, — это пришествие социализма". Революционное правительство должно создать условия для перехода общества через ассоциации и просвещение к коммунизму.

Среди сторонников революционного перехода к коммунизму был *Вильгельм Вейтлинг* (1808—1871). Революция мыслилась им как стихийный бунт, партизанская война, разгром буржуазного общества армией из 20—40 тыс. люмпен-пролетариев.

Многие сторонники социализма и коммунизма тех лет были противниками новой революции, утверждая, что революции порождают лишь террор и разрушение; за революциями неизбежно следуют реставрации и усиление реакции.

Сен-симонисты относились к революции как к страшной катастрофе, бессмысленно разрушающей промышленность, учреждения науки и искусства, раскалывающей общество.

Известный коммунист Кабе говорил, что революция либо будет подавлена и повлечет реакцию, либо (в случае победы) приведет к безуспешным попыткам правительственного меньшинства силой навязать большинству коммунизм. "Когда общественное мнение примет коммунизм, его легко будет установить". "Я предпочитаю реформу, — писал Кабе, — не отвергая революции, когда ее признает необходимой общественное мнение".

Проблемы государства и права занимали немалое место в представлениях теоретиков социализма и коммунизма о будущем идеальном строе.

Одни теоретики полагали, что при коммунизме будет существовать демократическое государство. Наиболее детально такое государство описано Кабе: в коммунистической Икарии имеются народные собрания, народное представительство, выборное правительство. "Для меня, — утверждал Кабе, — демократия и коммунизм — синонимы".

Однако икарийский коммунизм близок к тоталитаризму: твердо определен распорядок труда, все живут в одинаковых домах с одинаковой мебелью. В Икарии "нет решительно ничего во всем, касающемся пищи, что не было бы урегулировано законом". Каждая семья имеет поваренную книгу, определяющую, какие продукты и каким способом нужно готовить, сколько раз в день, в какие часы, в какой последовательности приготовленные продукты надо съедать; эта книга, имеющая силу закона, составлена комитетом ученых, назначенных народным представительством. То же относится к одежде — все регулирует закон, принятый по рекомендации комитета ученых, исследовавшего одежду во всех странах и составившего обязательный для всех список: "Нет ни одного экземпляра обуви, головного убора и т. д., который не был бы обсужден и принят согласно плановому образцу... Все индивиды одного и того же положения носят одинаковую одежду, но тысячи различных форм одежды соответствуют тысячам различных положений".

Законы в Икарии принимаются народом по рекомендации ученых; законов в Икарии очень много, ежегодно принимаются сотни законов — законов о введении новых видов пищи, одежды, обстановки жилищ, об усовершенствовании дорог и других путей сообщения, об изобретениях, о введении новых машин, об улучшении преподавания, о внешних связях государства и пр.

Всенародно принятыми законами Икарии твердо определен распорядок дня всех граждан. Предписано даже "тушение огней", т. е. обязательность сна с 10 часов вечера до 5 часов утра. "Предписанное тираном, это было, действительно, невыносимым мучительством, — пояснял Кабе, — но, принятое всем народом в интересах его здоровья и хорошего порядка в работе, это — наиболее разумный, наиболее полезный и наиболее тщательно исполняемый закон".

Следуя во многом Морелли, Кабе писал, что истина одна, а заблуждений много; людей и общество, вставших на путь истины, должно удерживать от уклонений с этого пути. Поэтому в Икарии существует цензура. Газеты являются лишь протоколами, содержащими описание и факты без всякой журналистской оценки и дискуссии. Существует одна национальная газета, по одной — для каждой провинции и коммуны.

Поскольку только с победой коммунизма началась подлинная история человечества — в Икарии решили сжечь все старые книги; оставлено лишь по несколько экземпляров старых произведений,

"чтобы констатировать невежество или безумие прошлого и прогресс настоящего".

Описанное Кабе государство представляло собой попытку соединить научное руководство обществом с народовластием, ведущую роль ученых — с институтами традиционной демократии.

Идеалом других теоретиков была не традиционная демократия, а научная организация управления обществом. В наибольшей мере это стремление присуще Сен-Симону и сен-симонистам (Базар, Родриг, Анфантен). В промышленном обществе не будет управления людьми, господства и подчинения. Их место займет централизованная система управления производством, подчиненным единому плану. Банки будут становым хребтом общественной организации производства. Носителями управленческой власти, которая сменит правительственную, станут ученые, промышленники, художники, составляющие иерархию, возглавляемую Академией наук, "Советом Ньютона" (в нем представлены математики, физики, экономисты).

Много споров среди теоретиков социализма и коммунизма было о принципах распределения (в переходный период и в идеальном обществе). Стремясь привлечь имущих к организации фаланг (производственно-потребительских объединений), Фурье предлагал на первое время распределение доходов по формуле: $^{5}/i2$ — труду, $^{4}/i2$ — капиталу, $^{3}/n$ — таланту. Сен-симонисты отстаивали распределение по труду; многие же социалисты и коммунисты (Блан, Кабе) — по потребностям. Вейтлинг предлагал сочетать эти показатели (необходимое и полезное — по потребностям, приятное — по "коммерческим часам", отработанным сверх общеобязательных шести часов в сутки).

Продолжительность переходного периода определялась коммунистами и социалистами по-разному.

Бабувисты считали, что он продлится в течение жизни одного-двух поколений (поскольку отменяется право наследования). Кабе писал, что переход к коммунизму займет от 20 до 50, даже до 100 лет, но он может быть сокращен с помощью просвещения.

Все коммунисты связывали становление и успехи нового строя с просвещением. Даже Бланки, наиболее решительный сторонник революционных методов низвержения имущих классов, утверждал, что коммунистический строй установится нескоро, ибо "коммунизм несовместим с невежеством"; "нет прочной революции без просвещения".

Многие теоретики социализма и коммунизма полагали, что в будущем обществе вообще не будет надобности в управлении и принуждении.

Фурье, Оуэн и их последователи, а также Бланки и некоторые другие коммунисты считали, что в идеальном обществе не будет ни государства, ни права.

Сен-Симон и сен-симонисты, Фурье и его последователи, Леру и другие социалисты и коммунисты, осуждая разобщение народов по государствам и войны между ними, выдвигали идеи интернационализма, обосновывали идеал слияния всех общин и коммун во всеобщий союз всего человеческого рода, всех народов — в один народ, разобщенных государств — в единую всемирную республику.

Ряд социалистов ставил вопрос об уничтожении (или отмирании) государства не только в будущем, но уже и в настоящем.

В 40-е годы XIX в. нередко высказывались идеи, ставящие государство в один ряд с эксплуатацией, отношения господства и подчинения — в один ряд с отношениями собственности. Такие идеи высказывал Прудон в своей нашумевшей книге "Что такое собственность?" (1840 г.), где он писал: "Хотя я большой приверженец порядка, тем не менее я в полном смысле слова анархист".

В следующем году в одном из журналов социалистической ориентации была опубликована сочувственная статья о Сильвене Марешале, направленная против законов и правительства, за анархию как за господство морали и порядка. Вскоре анархизм развернулся в одно из влиятельных идейных течений рабочего класса.

Серьезной альтернативой политическим реформам и политической борьбе становилось массовое движение профессиональных союзов. Ряд влиятельных вождей рабочего класса Англии (Морриссон, Смит, Бенбоу) доказывал, что растущее профсоюзное движение, борющееся за действительно общие и насущные интересы наемных рабочих, важнее всех политических реформ и свобод. Действенным средством борьбы с произволом капиталистов становилась забастовка (в перспективе — всеобщая: "одна безработная неделя или безработный месяц"). Будущее общество мыслилось ими как ассоциация трудящихся, объединенных по профессиям и руководимых Советом тред-юнионов.

Под флагом антипарламентаризма в Лондоне прошел организованный оуэнистами конгресс кооператоров и тред-юнионистов (1833 г.). Доказывая бесполезность политических реформ, оуэнисты настойчиво пропагандировали планы организации производственных кооперативов рабочих для постепенного перехода к строю коммунистических общин. За организацию кооперативов, ассоциаций, фаланг выступали также сторонники Фурье. Сам Фурье полагал, что если бы удалось в 1823 г. приступить к организации фаланги, то через 6 лет "цивилизацию" (т. е. капитализм) уже заменил бы "гармонический строй" (социализм). Оуэн предполагал (в 1849 г.), что для перехода к коммунизму Европе и Северной Америке потребуется 5 лет, а Африке и Азии — 10 лет.

Фурьерист Консидеран в книге "Манифест демократии в XIX веке" (1847 г.) призывал прекратить политическую борьбу и вообще

борьбу классов, сосредоточив общественные силы на организации ассоциаций, фаланг для строительства социализма.

Наконец, некоторые критики капитализма и сторонники социализма стремились облечь свои планы в форму христианства (Ламенне, Бюше) либо создать новые религию и церковь, призванные объединить людей во имя социализма (сен-симонисты).

§ 3. Заключение

К первой половине XIX в. восходят почти все идеи, составившие содержание основных направлений политико-правовой идеологии социализма и коммунизма последующих времен. Однако на основе этих идей тогда еще не сложились массовые движения и политические партии. К наиболее влиятельным теоретическим направлениям того времени принадлежало до нескольких десятков человек. Более того, многочисленность вариантов социалистических и коммунистических теорий в 20—40 годы XIX в. породила порой ожесточенную их борьбу.

Исходя из убеждения, что истина одна, а заблуждений много, каждый из теоретиков социализма или коммунизма искренне считал свою доктрину единственно научной, а все остальные — неправильными и утопическими. Это вело к разобщенности школ, кружков, отдельных мыслителей, к быстрому распаду сложившихся было союзов социалистов или коммунистов. Лишь Вейтлинг и Лаотьер эпизодически призывали социалистов к единству; значительно более распространенным было отвержение и опровержение всех вариантов социализма или коммунизма, кроме собственного. Прудон высмеивал Фурье и его учение, Фурье резко критиковал Оуэна, Сен-Симона и их последователей. Дезами звал пролетариат к единству, к объединению. "Пролетарии, — писал Дезами, — для своего возрождения народы имеют иногда один лишь час в столетие! Когда этот час придет, остерегайтесь пропустить его в спорах и междоусобицах!" Однако Дезами был уверен, что для единства пролетариата необходимо единство философской доктрины. Поэтому он критиковал Кабе, Ламенне, Сен-Симона и сен-симонистов, всех вообще социалистов и коммунистов, не признающих его доктрину единственно верной и научной.

Фанатичная приверженность к своей собственной доктрине (доктринерство) закономерно вела к догматизму.

Сен-симонисты доказывали, что догматизм — естественное состояние человеческого разума. Догматическое руководство особенно необходимо в индустриальном обществе, где важно согласие между предпринимателями и рабочими. Это ставит особенные задачи и проблемы перед моральной властью, призванной обеспечить научное руководство обществом, организацию масс, их объединение во

имя труда и решения великих социальных целей. Все это достигается, полагали сен-симонисты, при помощи разработки и утверждения в общественном сознании системы догм, основанных на принципе авторитета.

Распространенность доктринерства в социалистической и коммунистической литературе того времени вызывала тревогу современников.

В журнале "Братство" (1841 г.) высказывалось созвучное идеям бабувистов опасение, что в случае прихода к власти ученых-социалистов или коммунистов противопоставление социальной истины воле большинства "может легко привести к провозглашению диктатуры одной личности или нескольких людей, якобы обладающих истинной наукой". В журнале утверждалось, что социальная наука не догматична, она зависит от прогресса знаний, бесконечна в своем развитии, и это развитие осуществляется не каким-либо одним, а рядом мыслителей. Истина реализуется в обществе тогда, когда будет признана всеми и получит выражение в общей воле, в которой проявляется народный суверенитет. "По мере продвижения человечества вперед общая воля становится все более ясной, народный суверенитет все более разумным". Отсюда следовало, что обществу нельзя навязывать никаких доктрин и проектов, пока их научность не осознает хотя бы большинство.

Франция 20—40-х годов была горнилом, где выковывались последующие направления политико-правовой идеологии социализма и коммунизма. В Париже возникали, получали популярность, смешивались с другими идеи социализма (коллективизма) и коммунизма с самой разной политической окраской: от мистически-религиозной до ультрареволюционной, от диктаторской до анархистской. В этом горниле порой причудливо сочетались идеи Фурье и Бабёфа, Марешаля и Морелли, Сен-Симона и апостола Павла. В Париж приезжал изучать идеи социализма и коммунизма прусский либерал Лоренц фон Штейн, в Париже Карл Маркс перешел от революционного демократизма к коммунизму, в Париже возникла и вскоре разрушилась его дружба с основоположником анархизма Прудоном, там же зародилась пожизненная неприязнь Маркса и основателя теории "русского социализма" Герцена.

ГЛАВА 20

Политические и правовые учения в России в период кризиса самодержавно-крепостнического строя

§ 1. Введение

В первой половине XIX в. государственный и общественный порядок Российской империи находился на прежних основаниях. Дворянство, составлявшее малую часть населения, оставалось господствующим, привилегированным классом. Освобожденные от обязательной службы государству помещики из служилого сословия превратились в праздный, чисто потребительский класс рабовладельцев. Из дворян формировались бурно растущие в то время канцелярии бюрократического аппарата империи. В стране царил чиновничий и помещичий произвол. Правительство предпринимало попытки проведения общественных реформ, но проблемы изменения государственного строя или совершенствования законодательства в России первой половины XIX в. практически отступали на второй план перед острейшим вопросом о крепостном праве.

"Целая половина населения империи, которого тогда считалось свыше 40 млн. душ обоего пола, — писал В. О. Ключевский в своем Курсе русской истории, — целая половина этого населения зависела не от закона, а от личного произвола владельца... Крепостное русское село превращалось в негритянскую североамериканскую плантацию времен дяди Тома".

Крепостное право резко затрудняло развитие страны в промышленном, культурном, военном отношениях. Полновластные в своих имениях помещики не имели стимулов к совершенствованию способов ведения сельского хозяйства. Отсутствие свободной рабочей силы не давало развиться ремеслам и промышленности. Усиливалась интеллектуальная, нравственная, культурная деградация господствующего сословия дворянства.

Россия стремительно отставала от передовых государств, строивших гражданское общество. В стране накапливались непримиримые социальные антагонизмы. "Дворяне страшились крестьян, — отмечал В. О. Ключевский, — крестьянство злобилось на дворянство, то и другое не питало ни малейшего доверия к правительству, а правительство боялось обоих".

Нарастающие противоречия феодального строя в России отражались в противостоянии и столкновениях либеральной и охранительной (консервативной) идеологий. Наиболее яркими проявлениями назревшего кризиса крепостничества и самодержавия были возникновение тайных обществ и выступление декабристов.

§ 2. Либерализм в России. Проекты государственных преобразований М. М. Сперанского

Александр I, вступивший на престол в результате убийства Павла I, в начале своего царствования обещал управлять народом "по законам и по сердцу своей премудрой бабки". Основной заботой правительства провозглашалась подготовка коренных (основных) законов для уничтожения "произвола правления". В обсуждение проектов реформ были вовлечены придворные вельможи. Обсуждались относительно мелкие вопросы и разрозненные реформы некоторых государственных учреждений, пока в окружение императора не попал талантливый мыслитель и государственный деятель *Михаил Михайлович* Сперанский (1772—1839).

По заданию Александра I Сперанский подготовил ряд проектов усовершенствования государственного строя империи, по существу, проектов российской конституции. Часть проектов написана в 1802—1804 гг.; в 1809 г. подготовлены обширные "Введение к уложению государственных законов", "Проект уложения государственных законов Российской империи" и связанные с ними записки и проекты.

Проекты Сперанского опираются на глубокое теоретическое обоснование.

В его записках и проектах (1802—1803 гг.) подчеркивается, что любое государство основано на общей воле народа и передаче им правительству известного количества сил. Из физических сил народа составляется войско, из народных богатств — деньги, из уважения — почести. Если правительство распорядится этими силами неправильно, то чрезмерное войско создаст лишь минутный признак вооружения, но обессилит и расслабит государство, выпуск денег в большем количестве, чем позволяет народный труд, создаст мнимую монету (т. е. породит инфляцию), обильное расточение почестей — неуважаемые чины и ложные отличия. "Таким образом, могут быть в государстве войска без силы, деньги без богатства и почести без уважения".

Целью любого государства, писал Сперанский, является обеспечение безопасности личности, собственности и чести каждого. Поначалу существовали лишь деспотические правительства, воле и

усмотрению которых народ предоставил правила достижения этой цели. Затем предпринимались попытки народа принять коренные законы, ставящие пределы самодержавной воле. Собрание этих коренных законов называется "конституция". Однако конституция останется пустой теорией, если у законодательной власти не будет сил заставить исполнительную власть подчиняться конституции. Суть дела в том, полагал Сперанский, что любое правительство стремится к самовластию и для достижения этой цели ослабляет народ, делит его на борющиеся между собой классы по принципу "разделяй и властвуй". В этих условиях тщетно писать конституции, не обеспечив их выполнение действительной государственной силой.

Сперанский различает "внешний образ правления" (постановления, грамоты, учреждения, уставы об устройстве государства) и "внутренний образ правления", который определяется им как "расположение государственных сил".

Дело не в том, писал мыслитель, как государство называется, какие законы и постановления провозглашает — все это относится к "внешнему образу правления". Главное, утверждал Сперанский, в том, ограничено ли самовластие правительства или, наоборот, правительство является деспотическим: "Сила правительства ограничивается равновесием сил народных. В сем состоит внутренний образ правления".

Рассуждение, что *сила* правительства может быть ограничена *волей* народа, Сперанский отвергает: "Это бы значило хотеть пространство измерить весом".

Действительная конституция страны существует не на бумаге ("внешний образ правления"), а в реальном ("вещественном") распределении сил государства на все состояния народа, подчеркивал он.

Исходя из изложенного Сперанский дает очень резкую характеристику современному ему общественному и государственному строю России. Этот строй основан на зависимости крестьян от помещиков, а дворян — от государя. "Я нахожу в России два состояния: рабы государевы и рабы помещичьи. Первые называются свободными только в отношении ко вторым, действительно же свободных людей в России нет, кроме нищих и философов", — писал Сперанский.

Из радикальных теоретических предпосылок Сперанский делал относительно умеренные практические выводы. Он пишет о трудности основания "монархического правления" в стране, где половина населения находится в рабстве, а это рабство связано и с политическим устройством, и с воинской системой страны.

В России много земель и малочислен народ— быстрое освобождение крестьян может побудить их "обратиться к некоторому

роду кочевой жизни", что пагубно и для них, и для государственной экономики, считал Сперанский. Поэтому отмену крепостничества он предлагал провести в две эпохи. В первую эпоху намечалось определить законом крестьянские повинности, урегулировать отношения крестьян и помещиков так, что крестьяне "из личной крепости помещиков перейдут в крепость земле". "Во второй эпохе, которая, конечно, не может быть близка и должна быть приготовлена многими частными распоряжениями, возвратится крестьянам и древнее их право свободного перехода от одного помещика к другому..."

Гораздо радикальнее записки и проекты Сперанского 1809 г. В них много ссылок на примеры истории, на политическую практику Англии, Франции и других европейских стран, а также "Соединенных Американских областей" (т. е. США).

"Все политические превращения, в Европе бывшие, — писал Сперанский, — представляют нам непрерывную, так сказать, борьбу системы республик с системою феодальною. По мере того, как государства просвещались, первая приходила в силу, а вторая — в изнеможение".

Время, просвещение и промышленность, согласно Сперанскому, ведут к новому порядку вещей, к достижению политической свободы. Наметился переход от феодального правления к республиканскому.

Первой на этот путь вступила Англия, за ней — Швейцария, Голландия, Швеция, Венгрия, Соединенные Американские области и, наконец, Франция. "В общем движении человеческого разума, — писал Сперанский, — государство наше стоит ныне во второй эпохе феодальной системы, т. е. в эпохе самодержавия, и, без сомнения, имеет прямое направление к свободе".

Проекты реформ и записки Сперанского не лишены предостерегающих (угрожающих) рассуждений: "Никакое правительство, с духом времени не сообразное, против всемогущего его действия устоять не может", "Нет в истории примера, чтобы народ просвещенный и коммерческий мог долго в рабстве оставаться". Эти суждения (в записках и проектах, адресованных императору) носят, разумеется, не революционный, а либерально-реформистский характер в духе И. Канта[1], возлагавшего вину за кровавые революции на тупость правительств, медлящих с проведением назревших реформ.

В проектах и записках, представленных Александру I, утверждалось, что конституция упорядочивает осуществление государственной власти, но не ограничивает власти императора: Импера-

[1] Де Местр, встретившийся со Сперанским в Петербурге, характеризовал его в своих "Петербургских письмах" как последователя и "великого обожателя" Канта,

тор, по определению Сперанского, есть верховный законодатель, верховный охранитель правосудия, "верховное начало силы исполнительной" и глава церкви.

Вместе с тем предлагаемые Сперанским реформы должны были существенно изменить общественно-политический строй России.

Во-первых, цель реформ состояла в том, чтобы обеспечить права и свободы россиян. Сперанский различал права гражданские и права политические. Те и другие представляют собой "силы государственные", остающиеся в распоряжении подданных. Одними правами они пользуются индивидуально ("каждый особенно") — это права гражданские, определяющие степень свободы лица и имущества. Другими правами подданные пользуются коллективно — это права политические, определяющие степень их участия в государственной власти.

"Права гражданские, т. е. безопасность лица и имущества, суть первое неотъемлемое достояние всякого человека, входящего в общество. Противно природе человека предполагать, чтоб кто-либо согласился жить в таком обществе, где ни жизнь, ни имущество его ничем не обеспечены". Эти права (гражданскую свободу) в России имеют все "люди свободного состояния".

Что касается крепостных, помещичьих крестьян, то они, подчеркивал Сперанский, не имеют ни политической, ни гражданской свободы. Он повторял, что рабство в России должно быть уничтожено посредством мер постепенных, но действенных. Пока это не произошло, дворянство как класс образованный, знающий законы и способный к управлению, должно иметь особенное гражданское право "приобретать недвижимую собственность населенную, но управлять ею не иначе, как по закону".

Политические права, по мысли Сперанского, рассматриваются лишь как гарантии соблюдения правительством гражданских прав. К политическим правам Сперанский относил "участие в силах государственных: законодательной, судной и исполнительной". Этими правами в связи с созданием представительных учреждений могут быть наделены лишь собственники.

В результате проведения реформ, полагал Сперанский, народ российский разделится на три класса.

Дворянство будет иметь все общие (гражданские) права, а политические права — на основании собственности. Сверх того, оно будет иметь особенное право приобретать населенные земли и свободу от личных повинностей (но обязано пройти гражданскую или военную службу не менее 10 лет; при уклонении от службы потомственное дворянство теряется).

Среднее состояние обладает всеми общими гражданскими правами, а политическими — в соответствии с собственностью. "Сред-

нее состояние составляется из купцов, мещан и ремесленников, однодворцев и всех поселян, имеющих недвижимую собственность в известном количестве".

Третий класс (сословие, состояние) — *народ рабочий.* "Народ рабочий имеет общие права гражданские, но не имеет прав политических... К классу рабочего народа причисляются все поместные крестьяне, мастеровые, их работники и домашние слуги".

Эти сословия (состояния, классы) не должны быть замкнуты и разобщены, личное дворянство (приобретаемое службой) связывает второе сословие с первым, а возможность приобретения недвижимой собственности — третье со вторым.

Во-вторых, проектами 1809 г. предусматривалось существенное преобразование правовой системы Российской империи. Обстоятельно развивая мысли о соотношении законов и других правовых актов, высказанные еще в проектах 1802—1803 гг., Сперанский определяет законы как "те постановления, коими вводится какая-либо перемена в отношениях сил государственных или в отношениях частных людей между собой". Коренные государственные законы составляют конституцию, образ правления, внутреннее политическое бытие государства. Сперанский даже пишет: "Коренные государства законы должны быть творением народа; коренные государства законы полагают пределы самодержавной воле". Однако в России конституцию предполагалось принять по воле императора, которой, по идее, не ставились конституционные ограничения.

Будущей законодательной власти России Сперанский предлагал принять Уложение государственное и законы органические, Уложения гражданское, уголовное, коммерческое, сельское, Устав судебный, постановления о налогах и повинностях и некоторые другие законы, уставы, разъяснения и дополнения к ним. Все другие акты, регулирующие порядок исполнения законов и относящиеся к меняющимся действиям и происшествиям, должны строго соответствовать законам. Таким способом намечалось "правление, доселе самодержавное, поставить и учредить на неизменном законе".

В-третьих, предполагалось провести упорядочение и разделение властей, подчиненных державной власти императора.

Для составления законов и "взыскания отчета о всех уставах и учреждениях", согласно проектам Сперанского, следовало образовать в России Государственную думу. Она собирается в сентябре и заседает до решения предложенных ей дел. Созыв Государственной думы может быть отсрочен до следующего года актом императора в Государственном совете, ее состав может быть изменен таким же актом. Закон, отвергнутый большинством голосов Думы, оставляется без действия (единственная ситуация, когда воля Думы может противостоять воле императора).

Исполнительную власть осуществляют министерства и губернские, окружные, волостные управления.

Для осуществления правосудия учреждаются волостные, окружные, губернские суды. "Сенат есть верховное судилище для всей империи".

Особое место в системе высших государственных органов должен был занять Государственный совет, в котором "все действия части законодательной, судной и исполнительной власти в главных их отношениях соединяются и чрез него восходят к державной власти и от нее изливаются". Члены Государственного совета назначаются императором.

По проектам Сперанского, государственной реформе подлежат не только учреждения высшей, центральной власти. Образование дум начинается с волости: каждые три года в каждом волостном городе (или селении) владельцы недвижимой собственности составляют *волостную думу,* которая выбирает членов волостного правления, заслушивает отчет о сборах и расходах и выбирает депутатов в окружную думу. *Окружная дума* каждые три года заслушивает отчет о сборах и расходах, выбирает членов окружного совета, членов окружного суда, депутатов в губернскую думу. *Губернская дума* осуществляет такие же полномочия, избирая соответственно членов в Государственную думу. "Государственная дума составляется из депутатов от всех свободных состояний (сословий) по избиранию дум губернских".

Предполагалось таким способом учредить по всей России сеть регулярно собирающихся представительных учреждений, обладающих правом формирования местных бюджетов, избрания правлений (советов), судей (соответствующего уровня). Думы были полномочны также вносить в вышестоящие органы власти представления о волостных (окружных, губернских) общественных нуждах. Все это вместе взятое должно было упорядочить процесс законотворчества и обеспечить надлежащий контроль за исполнением законов.

Если проведение общественных реформ (особенно уничтожение рабства в России) представлялось Сперанскому процессом продолжительным, длящимся немало лет, то преобразование государственного строя по воле императора он считал делом близким, скорым. Сперанский (в 1809 г.) предлагал назначить выбор депутатов из всех состояний под предлогом введения Гражданского уложения. Это собрание депутатов предлагалось назвать Государственной думой. "1-й день сентября, в новый год по старому русскому стилю, открыть Государственную Думу со всеми приличными обрядами". После обсуждения Гражданского уложения Думе предложить Государственное уложение. В результате, писал Сперанский,

"к 1811-му году, к концу десятилетия настоящего царствования, Россия воспримет новое бытие и совершенно во всех частях преобразуется".

Весной 1812 г. интриги придворных привели к отставке и ссылке Сперанского. Немалую роль в этом сыграла "Записка о древней и новой России" писателя и историка Н. М. Карамзина.

§ 3. Охранительная идеология. Политико-правовые идеи Н. М. Карамзина

Проекты Сперанского читали лишь царь и некоторые его приближенные. Однако о содержании проектов и возможностях их осуществления ходили диковинные предположения среди придворных, тем более что Александр I осуществил некоторые идеи Сперанского (создание Государственного совета, преобразование министерств и др.). Помещиков тревожили слухи об освобождении крестьян, об уравнении сословий, отмене дворянских привилегий, о введении в России гражданского кодекса французского образца. Помимо того чиновное дворянство было возмущено попытками Сперанского навести порядок в бюрократическом аппарате империи, особенно введением экзаменов для получения некоторых чинов. Настроения основной массы дворянства, протест против каких бы то ни было либеральных реформ ярко выразил в "Записке о древней и новой России"[1] автор "Истории государства Российского", "Бедной Лизы" и других произведений *Николай Михайлович Карамзин* (1766—1826).

В "Записке" критикуются реформы, проведенные по инициативе Сперанского, а также новшества, которые, как предполагалось, правительство намерено осуществить.

Карамзин резко осуждает какие бы то ни было попытки учреждения конституции, в чем-то ограничивающей власть царя. Россия — большая страна: "Что, кроме единовластия неограниченного, может в сей махине производить единство действия?" Примерами истории Карамзин стремился доказать, что "Россия гибла от разновластия, а спасалась мудрым самодержавием". Злые самодержцы бывают крайне редко: "Мы в течение 9 веков имели только двух тиранов" (Иван IV и Павел I). И, тем не менее, пишет Карамзин, власть самодержца имеет границы. Александр может все, но не

[1] Записка Карамзина "О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях" (один из вариантов названия) написана в 1811 г. по просьбе младшей сестры царя, вокруг которой группировались противники либеральных и реформистских идей. Вскоре "Записка" была прочитана Александром I.

может законно ограничить свою власть, т. е. самодержец не имеет права упразднить самодержавие. Пределом самодержавной власти являются и привилегии дворянства.

"Самодержавие есть палладиум (залог благополучия и процветания. — *О. Л.)* России; целость его необходима для ее счастья; из сего не следует, чтобы государь, единственный источник власти, имел причины унижать дворянство, столь же древнее, как и Россия. ...Права благородных суть не отдел монаршей власти, но ее главное, необходимое орудие, двигающее состав государственный", — утверждал Карамзин.

Немалое место в "Записке" занимают рассуждения по поводу слухов, что "нынешнее правительство имело, как уверяют, намерение дать господским людям свободу". Отмена господской власти над крестьянами приведет, утверждал Карамзин, к тому, что крестьяне станут пьянствовать и злодействовать. "...Теперь дворяне, рассеянные по всему государству, содействуют монарху в хранении тишины и благоустройства: отняв у них сию власть блюстительную, он, как Атлас (Атлант. — *О. Л.),* возьмет себе Россию на рамена (плечи. — *О. Л.)* — удержит ли?... Падение страшно". "Не знаю, хорошо ли сделал Годунов, отняв у крестьян свободу (ибо тогдашние обстоятельства не совершенно известны), но знаю, что теперь им неудобно возвратить оную. Тогда они имели навык людей вольных — ныне имеют навык рабов. Мне кажется, — заключает Карамзин, — что для твердости бытия государственного безопаснее поработить людей, нежели дать им не вовремя свободу, для которой надобно готовить человека исправлением нравственным..."

Карамзин был противником теории естественного права. Идее естественного равенства людей, свойственной Просвещению, Карамзин противопоставляет суждение — "в государственном общежитии право естественное уступает гражданскому". Право, государство, сословный строй России он связывал с идеей самобытного народного духа. Высоко ценя Петра I, Карамзин порицал его за искоренение древних навыков и введение иностранных обычаев: "Русская одежда, пища, борода не мешали заведению школ". Идя по пути просвещения, власть не должна навязывать народу чуждые ему законы и учреждения: "...Законы народа должны быть извлечены из его собственных понятий, нравов, обыкновений, местных обстоятельств". Понятия, нравы и обыкновения народа складываются веками; поэтому "для старого народа не надобно новых законов".

Точно так же Карамзин протестовал против преобразования государственных учреждений. Главной ошибкой законодателей своего времени Карамзин называл создание новых государственных учреждений — разных министерств, Государственного совета и пр.

Умный Макиавелли советовал при переменах в государственных учреждениях сохранять для народа привычные названия; мы же, сетует Карамзин, сохраняем вещь, меняем имена. "Новости ведут к новостям и благоприятствуют необузданности произвола".

В "Записке" Карамзина сформулированы основные принципы охранительной идеологии: "Перемены сделанные не ручаются за пользу будущих: ожидают их более со страхом, нежели с надеждой, ибо к древним государственным зданиям прикасаться опасно. Россия же существует около 1000 лет и не в образе дикой Орды, но в виде государства великого, а нам все твердят о новых образованиях, о новых уставах, как будто бы мы недавно вышли из темных лесов американских! Требуем более мудрости хранительной, нежели творческой. Если история справедливо осуждает Петра I за излишнюю страсть его к подражанию иноземным: державам, то оно в наше время не будет ли еще страшнее?"

Надо не перестраивать учреждения, писал Карамзин, а найти для управления Россией 50 умных и добросовестных губернаторов, которые "обуздают хищное корыстолюбие нижних чиновников и господ жестоких, восстановят правосудие, успокоят земледельцев, ободрят купечество и промышленность, сохранят пользу казны и народа".

Для наведения порядка в правосудии, утверждал Карамзин, монарх должен быть строг и смотреть за судьями: "У нас не Англия; мы столько веков видели судью в монархе и добрую волю его признавали высшим уставом... В России государь есть живой закон... Не боятся государя — не боятся и закона!" Ссылаясь на Макиавелли, Карамзин подчеркивал, что самым действенным побуждением из всех прочих является страх. "Сколько агнцев обратилось бы в тигров, если бы не было страха". Одно из важнейших государственных зол нашего времени — безбоязненность: "Везде грабят, а кто наказан?"

Карамзин советует также возвысить духовенство, приниженное, по его мнению, во времена Петра. По своем}' значению Синод должен быть поставлен рядом с Сенатом. "Не довольно дать России хороших губернаторов, — надобно дать и хороших священников, — утверждал Карамзин, — без прочего обойдемся и не будем никому завидовать в Европе.

Дворянство и духовенство, Сенат и Синод как хранилище законов, над всеми — Государь, единственный законодатель, единственный источник властей. Вот основание Российской монархии..."

"Записка" Карамзина, выражавшая настроение основной массы дворянства, сыграла решающую роль в отставке и опале Сперанского, в прекращении проектов либеральных реформ. Возражения Карамзина против каких бы то ни было перестроек в государственном

и общественном строе России и их аргументация были восприняты охранительной идеологией николаевской эпохи.

§ 4. Политические и правовые идеи декабристов

В декабре 1825 г. произошли вооруженное выступление на Сенатской площади в Петербурге, а затем восстание Черниговского полка на Украине. Выступления были подготовлены тайными обществами; по времени этих событий их участники называются декабристами.

Первое декабристское общество под названием "Союз истинных и верных сынов Отечества" ("Союз Спасения") было создано в 1816 г. Его цель — освобождение крестьян и введение в России конституционного правления. Статут общества (его численность не превышала 30 человек) был составлен в духе масонских форм (степеней, ритуалов, клятв). В 1818 г. Союз Спасения преобразован в Союз Благоденствия, устав которого освобожден от масонских форм. В 1820 г. на совещании Коренной думы (центральный орган) Союза Благоденствия по докладу Пестеля, согласованному с Н. М. Муравьевым, принимается решение о желательности для России республиканского строя. Из опасения провала в 1821 г. Союз был объявлен распущенным. Радикально настроенные его участники в Петербурге постановили создать Северное общество. В том же году ряд членов распущенного Союза Благоденствия на Украине образовал Южное общество.

Оба общества имели следующие общие цели: 1) отмена крепостного права; 2) ликвидация самодержавия; создание в России представительных учреждений, республики или конституционной монархии; 3) отмена сословного строя, введение всеобщего равенства перед законом, равных для всех гражданских прав и свобод, упразднение дворянства; 4) план "военной революции" как средства достижения этих целей. Предполагалось, что члены тайных обществ — офицеры в назначенный день с помощью руководимых ими воинских частей вынудят правительство к капитуляции. План был подсказан успехами военных революций в некоторых зарубежных странах (особенно в Испании).

В рамках этой общей программы ряд конкретных целей и способов их достижения Северное и Южное общества представляли себе по-разному.

В Северном обществе обсуждались проекты конституции[1], которые составил *Никита Михайлович Муравьев* (1795—1843).

[1] Первые два проекта сохранились в бумагах членов общества, третий был написан Н. М. Муравьевым в каземате крепости по требованию следственного комитета.

В первом проекте говорилось: "Земли помещиков остаются за ними". Предусматривалось даже возмещение убытков, причиненных переселением поселян в другие места. В третьем проекте утверждалось иное: "Помещичьи крестьяне получают в свою собственность дворы, в которых они живут, скот и земледельческие орудия, в оных находящиеся, и по две десятины земли на каждый двор, для оседлости их".

По проектам Н. М. Муравьева политические права обусловлены высоким имущественным цензом, тем более высоким, чем о более высоких государственных должностях идет речь.

На совещании 1820 г. Муравьев был согласен с Пестелем в требовании республики. Однако с 1821 г. он пришел к мысли о преимуществах монархии, основанной на разделении властей.

Законодательную власть, по конституции Муравьева, осуществляет Народное Вече, состоящее из Верховной Думы и Палаты представителей.

Верховная исполнительная власть принадлежит императору: "Император есть верховный чиновник российского правительства". Права императора довольно обширны (назначение министров, чиновников, послов, право отлагательного вето, права верховного военачальника и др.), но его деятельность и деятельность чиновников исполнительной власти подлежат контролю и оценке Народного Веча.

Высшим органом судебной власти является "Верховное судилище". Предусматривались системы судов (областные, уездные заседания) с участием присяжных.

Республика допускалась Н. М. Муравьевым лишь в том случае, если не найдется достаточно значительной и авторитетной династии, согласной занять престол на изложенных условиях.

Необходимость в России монархии он обосновывал обширностью территории страны, требующей значительной силы власти. Муравьев высказывал опасение, что эта сила власти может прийти в столкновение с началами свободы. Для согласования начал власти и свободы необходим повышенный контроль представительных учреждений за действиями аппарата исполнительной власти. Если в столице (по первому проекту — Нижний Новгород, составляющий особую область "Славянск", по второму проекту — Москва) деятельность императора и чиновников контролирует Народное Вече, то в обширной стране трудно обеспечить законность действий чиновников, отдаленных от столицы, без дополнительных гарантий. Этим была обусловлена мысль о федеративном устройстве будущей России.

Будущая Россия предполагалась как федерация, состоящая из нескольких держав и областей или из областей (по первому проек-

ту — 14 держав и 2 области, по второму — 13 держав и 2 области, по третьему проекту — 15 областей). Державы и области образуются по территориальному принципу (Балтийская, Заволжская, Западная, Черноморская, Ленская и др.). В каждой из держав избиралось двухпалатное "законодательное" (правительствующее — по второму проекту) собрание; исполнительную власть осуществлял "Державный правитель", избранный Народным Вечем и утвержденный императором. Верховная Дума (в составе Народного Веча) избиралась собраниями держав.

Н. М. Муравьев полагал, что военная революция произойдет в столицах и других частях страны, где имеются вооруженные силы, руководимые офицерами — членами тайных обществ. "Силою оружия", как лаконично ответил Н. М. Муравьев на вопрос следственной комиссии, Сенат будет принужден к опубликованию Манифеста об отмене крепостного права, о равенстве всех перед законом, о свободе печати и других свободах и правах; предполагалось избрание выборных народных представителей, которые учредят на будущее порядок правления и государственное законоположение.

Не менее радикально те же проблемы решал *Павел Иванович Пестель* (1793—1826). Им написана "Русская Правда" — программный документ Южного общества.

Аграрный проект Пестеля основан на том, чтобы, освободив крестьян, улучшить их положение, "а не мнимую свободу им даровать". Для этого земли каждой волости делятся на две части, одна из которых будет собственностью общественной, другая — частной. Земли общественные (волостные) предназначаются для доставления необходимого всем гражданам без изъятия; они не могут продаваться или закладываться. Каждый россиянин имеет право получить в своей волости участок земли, достаточный для пропитания одного тягла (муж с женою и тремя детьми). Земли частные свободно продаются и покупаются; они "будут служить к доставлению изобилия".

Цель аграрного проекта — обеспечить каждому россиянину прожиточный минимум, защищающий его от нищеты и от произвола "аристократии богатств".

Возникновение в России "аристократии богатств" неизбежно, поскольку в гражданском обществе будут обеспечены собственность, свобода промыслов, частная инициатива и конкуренция. Именно поэтому, считал Пестель, следует принять особые меры против всевластия богатых и обнищания масс.

Пестель выступал против имущественного ценза: "Богатые всегда будут существовать, и это очень хорошо, но не надобно присоединять к богатству еще другие политические права и преимущества". По "Русской Правде", все русские, достигшие 20 лет, имеют всю полноту гражданских и политических прав.

Пестель был сторонником республики. По его проекту верховную законодательную власть в России будет осуществлять Народное Вече, избираемое на пять лет (каждый год обновляется'/ часть его). Заветные (конституционные) законы "обнародуются и на суждение всей России предлагаются".

Верховная исполнительная власть поручается Державной Думе, состоящей из пяти человек, выбранных народом (затем — один ежегодно избирается Народным Вечем из кандидатов, предложенных губерниями). Под ведомством и начальством Державной Думы состоят все министерства (приказы).

Блюстительная власть поручается Верховному Собору (120 "бояр", пожизненно назначаемых Народным Вечем из кандидатов, предложенных губерниями). Верховный Собор проверяет законность всех мер, принимаемых государственными учреждениями.

Пестель — сторонник единого русского централизованного государства. Федерацию он отвергал как возрождение "удельной системы". Особенно пагубной и вредной он считал федерацию в России, где много племен и народов, языков и вер.

В будущей России, полагал Пестель, все эти племена и народности обрусеют: "Все различные племена, составляющие Российское государство, признаются русскими и, слагая различные свои названия, составляют один народ русский".

Исключение составит Польша — Пестель, как и другие декабристы, был сторонником восстановления ее независимости.

Для осуществления "Русской Правды" предполагалось установление Временного Верховного правления на срок не менее 10 лет. Временное правительство из пяти директоров при опоре на тайные общества и воинские части должно провести размежевание общественных (волостных) и частных земель, предупредить и подавить возможные волнения и беспорядки. Конституционная монархия допускалась Пестелем, если за нее выскажется избранный после переворота Великий народный Собор.

Разногласия Северного и Южного обществ помешали их объединению. Было решено подготовить и обсудить общую программу к 1826 г. и представить ее, в случае успеха революции, всенародно избранному Великому народному Собору.

Особое место среди декабристов занимало "Общество соединенных славян", созданное группой офицеров войск, расквартированных в южной России. Это общество ставило своей целью освобождение и объединение славянских народов, разобщенных и страдающих от крепостного права, от турецкого и иного иноземного ига и гнета; итогом борьбы за свободу мыслился федеративный союз свободных славянских народов.

В конце лета 1825 г. члены Южного общества случайно узнали о существовании этого общества. К "славянам" был направлен Бесту-

жев-Рюмин с извлечением из "Русской Правды" ("Конституция — Государственный завет"). На этой программной основе "Общество соединенных славян" слилось с Южным.

Выступление декабристов было заметным и значительным фактом общественно-политической истории Российской империи первой четверти XIX в. Политико-правовые программы тайных обществ по-новому поставили ряд коренных проблем развития России. Актуальность этих проблем обусловила разнообразие и противоречивость идеологических оценок событий 1825 г.

Разногласия историков и публицистов, в том числе современных, начинаются уже с определения сословно-классовой основы движения. Толкование событий 1825 г. как "заговора аристократии" не объясняет резкого противоречия между составом тайных обществ и их целями, противоречия, выраженного каламбуром графа Растопчина, впоследствии переданным стихами: "В Европе сапожник, чтоб барином стать, бунтует — понятное дело. У нас революцию делает знать — в сапожники, что ль захотела?" Не находит подтверждения в источниках предположение марксистских теоретиков об интересах развивающегося в России купечества как движущей силе декабристского движения. Ближе к истине находится бытовавшая в народнической литературе концепция "внеклассовой, внесословной интеллигенции", борющейся против самодержавия и крепостничества за общенародные интересы; однако эта концепция требует учета того обстоятельства, что идеям и проектам декабристов, в отличие, скажем, от идей Радищева и многих народников, в какой-то мере присуща защита некоторых специфических интересов землевладельческого сословия, т. е. дворянства.

Немало споров об идейных истоках декабристского движения. Существовало и существует представление о нем как о результате заимствования западных идей офицерами — участниками заграничных походов. Однако декабристы вышли на Сенатскую площадь не для того, чтобы осуществить западные идеи, а чтобы упразднить существующее в России крепостничество. Много вреда исследованию истории отечественной политико-правовой идеологии принесла и так называемая "борьба с космополитизмом", безосновательно отрицавшая очевидную связь политико-правовой идеологии декабристов с общественной мыслью и конституционным развитием передовых стран.

Велики разногласия в оценке выступления декабристов. Немало исследователей оценивают его отрицательно, причем с противоположных позиций: одни сетуют на бестолковость и непрофессионализм стояния на Сенатской площади ("надо было брать Зимний дворец!"), на неуклюжесть и несуразность блужданий Черниговского полка ("надо было штурмовать Киев!"), другие, наоборот, рас-

суждают, что это выступление воспрепятствовало проведению правительственных реформ. Правительство, однако, отнюдь не собиралось отменять крепостное право либо ограничивать самодержавие, причем долгие десятилетия оно оставалось сильнее любого революционного движения, в силу чего взятие Зимнего дворца декабристами или штурм Киева вряд ли привели бы к изменению общественно-политического строя Российской империи.

При всем том выступление декабристов было единственным внешним и наглядным проявлением кризиса крепостнического строя, ибо резко поставило вопрос об отмене рабовладения в Российской империи. Поэтому непонятно, почему борцы против рабства Джон Браун и Бичер Стоу заслуженно и всенародно считаются национальными героями своей страны, а Радищев и декабристы в нашей отечественной литературе и публицистике за то же самое порой подвергаются порицанию и осуждению.

§ 5. Политические идеи П. Я. Чаадаева

После подавления выступления декабристов в России была усилена цензура, распущены все легальные общества. Государственной доктриной стала провозглашенная министром просвещения графом Уваровым идея официальной народности, согласно которой устоями России являются православие, самодержавие, народность. Эту идеологию, основанную на идеях "Записки" Карамзина, где говорилось: "Требуем более мудрости хранительной, нежели творческой", — принято называть охранительной идеологией.

Охранительная идеология твердо противостояла проектам каких бы то ни было либеральных реформ. Правительство поощряло распространение идей о преимуществах судеб русских крепостных крестьян, обеспеченных жилищем и пищей, по отношению к участи западного пролетария, лишенного того и другого. Идеологи официальной народности (литератор Шевырев, историк Погодин) воспевали величие России, противопоставляя ее "загнивающему Западу".

Крупным событием в идейной жизни России стало опубликование в журнале "Телескоп" (в октябре 1836 г.) "Философического письма" Чаадаева. *Петр Яковлевич Чаадаев* (1794—1856), гвардейский офицер в отставке, внук М. М. Щербатова, в 1829—1830 гг. написал (по-французски) восемь "Философических писем" на религиозно-исторические темы. Опубликование перевода первого "Философического письма" в журнале "Телескоп" стало вехой в истории русской общественно-политической мысли.

Чаадаев писал о пустоте русской истории, об отрыве России от других народов: "Мы не принадлежали ни к одному из великих семейств человечества, ни к Западу, ни к Востоку, не имеем преда-

ний ни того, ни другого. Мы существуем как бы вне времени, и всемирное образование человеческого рода не коснулось нас". Причиной отрыва России от величественной истории западных народов Чаадаев считал православие: "Ведомые злою судьбою, мы заимствовали первые семена нравственного и умственного просвещения у растленной, презираемой всеми народами Византии".

Объединенные народы Европы, писал Чаадаев, в столкновении мнений, в кровопролитной борьбе за истину создали себе целый мир идей: "Это идеи долга, закона, правды, порядка. Они развиваются от происшествий, содействовавших образованию общества; они необходимые начала мира общественного. Вот что составляет атмосферу Запада; это более чем история: это физиология европейца. Чем вы замените все это?"

В странах Запада, подчеркивал философ, борьба за идеи привела к важным социальным последствиям: "Искали истину и нашли [свободу][1] и благосостояние".

Чаадаев оговаривает, что на Западе есть не только добродетели, но и пороки. Однако народы Европы, в отличие от России, имеют богатую историю: "Мир пересоздавался, а мы прозябали в наших лачугах из бревен и глины". "Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, [среди плоского застоя]".

Из-за православия, считал Чаадаев, вся история России шла не так, как история западных народов: "В самом начале у нас дикое варварство, потом грубое суеверие, затем жестокое, унизительное владычество завоевателей, [дух которого национальная власть впоследствии унаследовала], владычество, следы которого в нашем образе жизни не изгладились совсем и поныне".

Еще резче, чем самодержавие ("национальную власть"), Чаадаев порицал крепостничество: "Свергнув иго чужеземное, мы могли бы воспользоваться идеями, которые развились за это время у наших западных братьев, но мы были оторваны от общего семейства, [мы подпали рабству, еще более тяжкому, и притом освященному самим фактом нашего освобождения]"[2].

Публикацию "Философического письма" Герцен назвал выстрелом, раздавшимся в темную ночь: "Письмо Чаадаева потрясло всю мыслящую Россию". Письмо стало стимулом к обсуждению

[1] В квадратных скобках здесь и далее — слова, опущенные или измененные редакцией в публикации "Телескопа".

[2] Во втором "Философическом письме" в узаконении рабства в России прямо и резко обвиняется православная церковь: "Пусть скажет, почему она не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой... Христианский народ в 40 миллионов душ пребывает в оковах!... Одно это могло бы заставить усомниться в православии, которым мы кичимся".

исторических судеб страны. Главный упрек представителей власти Чаадаеву сводился к тому, что "Философическое письмо" противоречит патриотизму и официальному оптимизму. Отвергая попытку одного из вельмож заступиться за Чаадаева, шеф жандармов Бенкендорф писал: "Прошедшее России было удивительно, ее настоящее более, чем великолепно, что же касается ее будущего, то оно выше всего, что может представить себе самое смелое воображение; вот, мой друг, точка зрения, с которой русская история должна быть рассматриваема и писана".

Идеологи официальной народности называли Чаадаева преступником, предлагали выдать его православной церкви для смирения одиночеством, постом и молитвой. Николай I, чтобы сильнее унизить автора, повелел считать его сумасшедшим.

§ 6. Политико-правовые идеи западников и славянофилов

Обсуждение перспектив развития России породило к концу 30-х годов два идейных направления в среде столичной интеллигенции — западников и славянофилов.

Западники, вслед за Чаадаевым, видели в странах Западной Европы осуществление идей закона, порядка, долга, справедливости. Главой московских западников был профессор *Тимофей Николаевич Грановский* (1813—1855). В лекциях по всеобщей истории, которые он читал в Московском университете, Грановский почти открыто сопоставлял историю сословно-крепостнического строя и его разрушения в странах Западной Европы с состоянием и перспективами существования крепостничества в России. Подчеркивая, что феодальный произвол основан на "презрении к человечеству", Грановский считал общей целью исторического развития (и критерием прогресса) создание нравственной и образованной личности, а также общества, соответствующего потребностям такой личности[1].

Видным западником был историк и правовед *Константин Дмитриевич Кавелин* (1818—1885). Следуя мысли Гегеля о том, что в основе развития германских племен лежало "личностное начало", определившее всю послеантичную историю Западной Европы, Кавелин доказывал, что в истории русского права личность всегда поглощалась семьей, общиной, а позже государством и церковью. Поэтому если история Запада была историей развития свобод и прав личности, то *русская* история была историей развития самодержавия и власти. Как и другие западники, Кавелин осуждал

[1] Эти идеи Грановского впоследствии были воспроизведены народником Лавровым в знаменитой "формуле прогресса" (см. § 5 гл. 22).

крепостное право; в период подготовки крестьянской реформы он высказывался против политических преобразований, опасаясь, что конституцию, если она будет введена в России, дворянство использует для сохранения своих привилегий и борьбы против реформ.

В среде западников обсуждались не проекты конституции будущей России, а общие перспективы развития страны в связи с историей других европейских стран.

Очень осторожно западники касались проблем самодержавия, православия, народности. По их мнению, развитие государственного строя России рано или поздно само собой встанет на конституционный путь. Основной и первостепенной задачей западники считали крестьянскую реформу. Поэтому они опасались, что преждевременное создание в России представительных учреждений по западным образцам неизбежно усилит политическую роль дворянства, а потому замедлит отмену крепостного права. Проблемы православия затрагивались западниками в неподцензурной печати. В знаменитом "Письме к Гоголю" В. Г. Белинский писал, что православная церковь в России "всегда была опорою кнута и угодницей деспотизма".

Для западников первостепенной была проблема прав личности. Обсуждение проблем личности, ее прав и свобод закономерно привело к вопросу о гарантиях этих прав и свобод в условиях становления промышленно-капиталистического общества. Часть западников склонялась к идеям социализма (например, А. И. Герцен, В. Г. Белинский, Н. П. Огарев), другие же — были противниками этих идей (в частности, Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин, И. С. Тургенев).

К концу 30-х годов оформились в течение общественной мысли противостоящие западникам *славянофилы.* Ю. Ф. Самарин, А. С. Хомяков, братья К. С. и И. С, Аксаковы, И. В. и П. В. Киреевские объединялись вокруг журналов "Русская беседа" и "Москвитянин". Они порицали западников за то, что те решали проблемы основ или начал русской (и вообще славянской) жизни отрицательно, усматривая особенность русской жизни в том, что в ней нет чего-то, что есть в Европе. Славянофилы эту же проблему стремились решать положительно, исследуя те особенности русской и славянской жизни, которых нет у других народов. Такой подход привел к противопоставлению Западу России, особенно допетровской Московской Руси.

Славянофилы утверждали, что идеализированное западниками развитие германского начала личности не имеет ни конца, ни выхода. На Западе личность понимается только в атомарном, индивидуалистическом духе. Господствующий в странах Запада индивидуализм породил эгоизм и грубый материализм, частную собствен-

ность, погоню за наживой, стяжательство, суетность, "язву пролетариатства". Увлечение западных стран политикой и законотворчеством создает лишь внешнюю свободу, повиновение независимо от моральных убеждений. Западное христианство (католицизм и протестантизм) искажено рационализмом, идущим от античного наследия.

Главной особенностью России, отличающей ее от Запада, славянофилы называли "общинное начало", "соборность", единодушие и согласие. В славянском мире личность органически включена в общность. "Общинный быт славян основан не на отсутствии личности, — писал Самарин, — а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия". Самосознание и внутренняя свобода славян опираются на "просветление общинного начала общинным церковным (началом)". Это просветление и гарантии внутренней свободы даются православием, сохранившим подлинное христианство, не оскверненное античным рационализмом: "Истина науки в истине православия". Славянский мир выше всего ценит общность и свободу внутреннюю (свое духовное единство и единение с Богом). Поэтому у России свой, особый путь, отличный: от "ложных начал исторической жизни Запада"; славяне для того и призвали варягов, чтобы избежать государственных забот и сохранить свободу внутреннюю.

Славянофилы утверждали, что до Петра I Московская Русь была единой великой общиной, единением власти и земли. Петр I разрушил это единство, внедрив в государство бюрократию и узаконив "мерзость рабства". С Петра I берет начало "душевредный деспотизм".

Резко осуждая "петербургскую бюрократию", славянофилы одобряли самодержавие: самодержавие лучше всех других форм именно по той причине, что любое стремление народа к государственной власти отвлекает его от внутреннего, нравственного пути. Необходимость и полезность самодержавия объяснялись тем, что народ не стремится к политической свободе, а "ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной — народной жизни внутри себя".

Самарин возражал против дарования народу какой бы то ни было конституции еще и на том основании, что такая конституция, не основанная на народных обычаях, неизбежно будет чужой, антинародной — немецкой, французской или английской, но не русской конституцией.

Исходя из суждения, что "государство как принцип — ложь", славянофилы пришли к своей знаменитой формуле: "Сила власти — царю; сила мнения — народу". Они утверждали, что в допетровской Руси проявлением единства власти и народа были Зем-

ские Соборы, которые выражали свободное мнение народа. Прежде чем принимать решение, власть должна выслушать землю. Единство власти и народа в Московской Руси XVII в. понималось как союз самоуправляющихся земледельческих общин при самодержавной власти царя.

Развивая свои мысли о соотношении внутренней и внешней свобод, славянофилы порой приходили к радикальным для России того времени выводам: "Правительству — право действия и, следовательно, закона, народу — силу мнения и, следовательно, слова".

Славянофилы, как и западники, выступали за освобождение крестьян.

Славянофилы первыми обратили внимание на сохранение у славянских народов общинного землевладения. В крестьянской общине они видели проявление соборности, коллективных начал славянского быта, преграду частной собственности и "язвы пролетариатства", "балласт разумного консерватизма против наплыва всяких чужеземных теорий демократизма и социализма". При отмене крепостного права славянофилы предлагали наделить крестьян землей, сохранив общину как залог "тишины внутренней и безопасности правительства".

Славянофилам были присущи идеи панславизма и мессианской роли России. Порицая порядки буржуазного Запада, они утверждали, что православный русский народ — богоносец с его старинными формами общинности избавит от "скверны капитализма" сначала славян, а затем и другие народы.

Ряд идей славянофильства совпадал с лозунгами официальной народности. Тем не менее критика бюрократии, защита свободы мнения и свободы слова стали причиной преследования славянофилов правительством (за ними был установлен тайный надзор, им запрещалось выступать в печати, Аксаков и Самарин подвергались арестам и допросам).

Острота споров славянофилов и западников не мешала обмену идеями. Под влиянием западников славянофилы познакомились с философией Гегеля. Западники признали значение самобытности России и преодолели бытовавшее среди них презрение к "лапотной и сермяжной действительности". Западники Герцен, Огарев и Бакунин взяли у славянофилов идею крестьянской общины, увидев в ней основу "русского социализма".

§ 7. Заключение

В первой четверти XIX в. в России наметились три основных течения политико-правовой идеологии, ставшие актуальными на ряд десятилетий: либеральная идеология, предлагавшая путь ре-

форм для создания гражданского общества, радикально-революционная идеология, пытающаяся достигнуть той же цели насильственным путем, и консервативная (охранительная) идеология, выступавшая против всяких перемен. Актуальность политико-правовых проблем, поставленных и по-разному решенных этими направлениями, наложила сильный отпечаток идеологических оценок на последующее исследование доктрин и движений той эпохи. Именно поэтому, в частности, несколько десятилетий в нашей исторической литературе существовала устойчивая идеологическая тенденция отрицательного отношения к реформистской политико-правовой идеологии в России. Этим обусловлена недостаточная изученность и противоречивость оценок политико-правовых доктрин западников, славянофилов, других мыслителей. В последние годы многое здесь как бы открывается заново.

ГЛАВА 21

Буржуазные политические и правовые учения в Западной Европе во второй половине XIX в.

§ 1. Введение

Во второй половине XIX в. в странах Западной Европы развивающееся гражданское общество освобождалось от пережитков феодализма в экономике, политике, социальной структуре. Всеобщее равенство перед законом разрушало остатки сословного строя, делало чисто номинальными дворянские титулы. Права и свободы индивидов, поначалу выраженные в частном праве, вскоре потребовали публичноправовых гарантий, ограничивающих произвол государственной власти, ее вмешательство в частноправовые отношения. Развитие представительного государства в этот период связано с расширением круга лиц, имеющих избирательные права, а также со становлением системы политических партий, участвующих в выборах и деятельности законодательных учреждений. Немалую роль в политической жизни играли широкие демократические движения (за всеобщее избирательное право, в том числе для женщин, за социальные реформы и др.).

Существенные изменения происходили в экономике. От первоначального капитализма, основанного на индивидуальном предпринимательстве частных собственников, их конкуренции и бесплановом производстве, финансовых авантюрах и спекуляциях, общество постепенно переходило к капитализму, организованному в тресты, картели, акционерные общества.

В тот же период класс наемных рабочих создал организации, способные противостоять эгоизму предпринимателей. Почти во всех странах возникли профессиональные союзы. Под натиском рабочего класса и демократических движений во многих странах издаются законы о правах профсоюзов, о продолжительности рабочего дня, о социальном страховании и обеспечении, здравоохранении, народном образовании. В ряде стран были созданы политические партии, ставящие своей целью защиту интересов трудящихся.

Буржуазные политические и правовые учения этого периода в основном продолжали развитие идей либерализма первой полови-

ны XIX в. Новым для буржуазного государствоведения и правоведения было признание необходимости реформ, смягчающих остроту ряда социальных и политических антагонизмов. Новым стало также исследование представительного государства в связи со складывающейся системой партий, каждая из которых имела ясную программу, многочисленный и стабильный круг сторонников.

Общей методологической основой большинства буржуазных теорий оставался философский позитивизм. В нем обрел свое дополнительное обоснование и ранее возникший юридический позитивизм, сохранивший значение преобладающего направления в юриспруденции. Вместе с тем в политико-правовой идеологии наметилась и стала осуществляться твердая тенденция перехода от чистого позитивизма к обобщениям, от фактологии и текстологии — к философии, социологии, историзму, психологии.

§ 2. Юридический позитивизм. К. Бергбом

Господствующим направлением буржуазной юриспруденции оставался юридический позитивизм, получивший наиболее широкое обоснование в книге немецкого юриста *Карла Бергбома* "Юриспруденция и философия права" (1892 г.).

Опираясь на философский позитивизм Огюста Конта, Бергбом выступает против "метаюридических" принципов и идей, вносимых в юриспруденцию теорией естественного права, учением о "народном духе" исторической школы права, всеми теми доктринами, которые пытаются исследовать не реальное (действующее), а предполагаемое или желательное право.

Согласно теории Бергбома наука должна изучать, а не оценивать или требовать; она должна иметь дело только с реальными предметами и исследовать их методом опыта. Соответственно теория права должна заниматься только объективно существующим правом, основанным на правотворческих фактах, т. е. законодательной (и вообще правотворческой) деятельности государства.

Именно действующее, позитивное право обеспечивает порядок, гармонию и безопасность в государстве, создает прочный правопорядок, стоящий над гражданами, над властью, над государством.

Поскольку естественное право представляет собой не более чем предположение, нечто субъективное и фиктивное, оно, если его всерьез принимать за явление правового порядка, влечет за собой разрушение правопорядка и анархию. Нельзя решать возникающие на практике юридические дела исходя из естественно-правовой доктрины, делящей право на естественное и положительное: "Приверженец естественного права должен отказаться от права позитивного; кто не хочет отказаться от позитивного права, должен

отбросить естественное, — писал Бергбом. — Любое дуалистическое учение о праве является с точки зрения практической юридической жизни невозможным". Единственное реальное право то, которое выражено в законе. "Сущность любого права состоит в том, что оно действует". Норма — альфа и омега права, его начало и конец, за пределами закона нет никакого другого права.

Вслед за французскими экзегезами (толкователями, комментаторами Гражданского кодекса) Бергбом рассматривал право как нечто логически законченное и беспробельное[1] — праву присуща та же непроницаемость, что и физическому телу. Вся задача суда состоит в том, чтобы на основе логического толкования текста закона определить решение по данному делу.

Вслед за главой английской аналитической школы Дж. Остином континентальный позитивизм видел источник права в суверенной власти, в государственной воле. Отсюда делались выводы о верховенстве закона, о подчинении судей закону. Юридический позитивизм довел до совершенства разработку приемов толкования правовых норм, особенно приемов логических, грамматических, систематических.

Догма права, обоснованная юридическим позитивизмом, имеет первостепенное значение для правоприменительной деятельности, особенно в периоды относительно стабильного развития гражданского общества.

И все же юридический позитивизм не создал подлинной теории права. Отказ от "оценочных суждений" и от философских подходов к праву выводил за пределы правоведения не только всю критику права (известно, что противоречий и пробелов в законах избежать никогда не удавалось), но и прогностический подход к самому праву, т. е. проблему его совершенствования и развития. Юридический позитивизм не мог дать ответа и на самый для него важный вопрос: как обеспечить законность (правомерность) правотворческой деятельности государства, если само оно сила, творящая право?

Вся теория юридического позитивизма базировалась на предположении, что государство является правовым, однако это предположение неоднократно опровергалось практикой ("лучше капля силы, чем мешок права"), а к обоснованию правового государства могло вести лишь изучение "метаюридических" начал.

Наконец, сколь ни велика заслуга юридического позитивизма в обосновании законности и правопорядка, проблема прав человека

[1] В Гражданском кодексе Наполеона (1804 г.) беспробельность права возведена на уровень закона: "Судья, который откажется судить под предлогом молчания, темноты или недостаточности закона, может подлежать преследованию по обвинению в отказе в правосудии" (ст. 4).

была им отвергнута вместе с теорией естественного права, а сам человек в праве и правопорядке признавался лишь "физическим лицом", наделенным "субъективными правами", выводимыми из текстов законов, а не из природы самого человека.

На началах юридического позитивизма строились также, концепции ряда либеральных государствоведов, анализирующих и комментирующих институты публичного права на основе формально-догматической методологии.

Характерным представителем этого направления был французский государствовед *Адемар* Замен (1848—1913). Эсмен — представитель юридической школы государствоведения, суть которой сводится к выведению государства из конституции формально-правовыми способами, к отождествлению государства с правопорядком, с системой государственно-правовых норм, к принципиальному отрыву государствоведения от социологии. В книге "Общие основания конституционного права" (1895 г.) Эсмен утверждал, что конституционное право и социология имеют различные области знания, у каждой из них есть свой предмет и свои методы исследования.

Аналогичных взглядов на государство как на "юридическую организацию народа" придерживались германский государствовед Пауль Лабанд и другие либеральные позитивисты, сводившие государствоведение к комментированию действующих конституций и практики их осуществления.

§ 3. Учение Р. Иеринга о праве и государстве

Юридический позитивизм соответствовал повседневным правовым интересам развивающегося гражданского общества, но не отвечал на ряд острых вопросов. Этим было обусловлено стремление ряда юристов и государствоведов найти внешние по отношению к государству и праву факторы, ссылками на которые можно глубже идеологически обосновать представительное государство. Поиск этих факторов вел к соединению политико-правовых теорий с социологическими, психологическими и иными концепциями.

Попытку применить некоторые идеи социологии к учению о праве и государстве предпринял известный немецкий юрист *Рудольф Иеринг* (1818—1892).

Считая недостаточными "юриспруденцию понятий", формально-догматический подход к праву, Меринг в своей книге "Цель в праве" (том I, 1872 г.) стремился дать современным ему праву и государству социологическое обоснование. Центральным понятием его теории является понятие интереса, выраженного в праве. По его определению, "право есть система социальных целей, гарантируемых принуждением", "право есть совокупность жизненных уело-

вий общества в обширном смысле, обеспечиваемых внешним принуждением, т. е. государственной властью".

Отход от формального определения права и попытка раскрыть его общественное содержание в учении Иеринга сводились к рассуждению, что все члены современного ему общества солидарны в своих интересах и преследуют общие цели; соответственно и право он определял как выражение "всеобщих интересов", "осуществленное партнерство индивида с обществом".

Если явления природы подчинены причинности, то причиной действий людей являются цели; движимый собственным интересом индивид стремится достигнуть частных целей, которые сводятся к общей цели и к общему интересу в товарообороте, основанном на эквиваленте, воздающем "каждому свое". Цели всех и каждого обеспечиваются правом: "Цель — творец права".

В работе "Борьба за право" (1872 г.) Иеринг утверждал, что право не всегда выражало интересы общества. Он критиковал мнение исторической школы права (Савиньи, Пухта), что право развивается мирно, стихийно и безболезненно, подобно языку и культуре. Право, по Иерингу, развивалось в кровавой борьбе классов и сословий, добивающихся закрепления в праве через законодательство своих интересов. "Все великие приобретения, на которые может указать история права: отмена рабства, крепостного состояния, свобода земельной собственности, промыслов, вероисповедания и пр., — все это пришлось добывать лишь таким путем ожесточеннейшей, часто целые столетия продолжавшейся борьбы, и путь, по которому шло при этом право, нередко отмечен потоками крови..."

Но эта борьба, утверждал Иеринг, меняет свой характер после воплощения в праве равенства всех перед законом, свободы собственности, промыслов, совести и др. (т. е., по сути дела, принципов гражданского общества). Теперь, писал Иеринг, борьба должна вестись не за утверждение в праве каких-либо новых принципов, а только за обеспечение и поддержание в общественной жизни твердого порядка, за претворение в жизнь уже существующего права, поскольку достигнуто единство действующего права и выраженных в нем прав личности как субъективных прав. "Право в объективном смысле, — писал Иеринг, — есть совокупность применяемых государством правовых принципов, законный распорядок жизни; право в субъективном смысле — конкретное воплощение абстрактного правила в конкретном правомочии личности".

Поэтому тезис о "кровавом" развитии права в смысле борьбы за право классов и сословий Иеринг относит к прошлому. Современную ему борьбу за право Иеринг толковал только как защиту существующего права от нарушений, как отстаивание субъективного права отдельного индивида, нарушенного другим лицом.

Субъективное право не существует без объективного, и наоборот. "В *моем* праве, — подчеркивал Иеринг, — попирается и отрицается право *вообще,* в нем оно защищается, утверждается и восстанавливается". "Каждый призван и обязан подавлять гидру произвола и беззакония, где только она осмеливается поднимать свою голову; каждый, пользующийся благодеянием права, должен в свой черед так же поддерживать по мере сил могущество и авторитет закона — словом, каждый есть прирожденный борец за право в интересах общества".

Иеринг утверждал, что без борьбы нет права, как без труда нет собственности. Наряду с положением: "В поте лица твоего будешь ты есть хлеб свой" стоит одинаково верное положение: "В борьбе обретешь ты право свое". С того момента, когда право отказывается от своей готовности к борьбе, оно отказывается от самого себя..."

Для охраны интересов общества против эгоистических интересов индивидов, считал Иеринг, необходимо государство. "Государство есть само общество, как держава организованной принудительной власти". "Государство есть общество, которое принуждает..."

Иеринг — за сильную государственную власть: "Бессилие, немощь государственной власти, — смертный грех государства, не подлежащий отпущению, грех, который общество не прощает, не переносит... Самая невыносимая форма государственного состояния все-таки лучше полного отсутствия ее".

Иеринг обосновывал идею самоограничения государства правом. В принципе государство не ограничено им же издаваемыми законами; в деспотических государствах односторонне-обязательные (т. е. только для подданных) нормы образуют зачатки права; однако "право в полном смысле слова есть двусторонне-обязательная сила закона, подчинение самой государственной власти издаваемым ею законам".

Право, подчеркивал Иеринг, — "разумная политика власти". Собственный интерес государства, "эгоизм заставляет власть вступить на путь права" уже по той причине, что "одна норма заменяет для власти тысячи индивидуальных повелений".

Еще важнее то, что при помощи права обеспечиваются защита общих интересов, выполнение целей права и государства. "Лишь там, где государственная власть сама подчиняется предписанному ею порядку, — писал Иеринг, — приобретает последний окончательную правовую прочность; лишь при господстве права процветают национальное благосостояние, торговля и промыслы, развертываются вполне присущие народу умственные и нравственные силы. Право есть разумно понятая политика власти".

Учение Иеринга оказало значительное влияние на развитие буржуазной и правовой мысли. Вместе с тем оно с самого начала

породило ряд сомнений и резонных возражений. Если субъективное право тождественно охраняемому интересу, то, спрашивали правоведы, сохраняется ли оно при утрате интереса? Недостаточно убедительным представлялось также обоснование связанности государства правом ссылками только на "разумность политики" носителей верховной власти.

§ 4. Государственно-правовая концепция Г. Еллинека

Наряду с "юриспруденцией интересов" разрабатывались и другие концепции буржуазного правоведения.

Своеобразную попытку соединить формально-догматическое понимание государства и права с социологией предпринял немецкий государствовед *Георг Еллинек* (1851—1911).

Еллинек различал социальное учение о государстве и учение о государственном праве. Следуя неокантианской методологии, он утверждал, что эти учения основаны на разных методах, и соответственно этому государство и право имеют разные аспекты и определения. Государство как социальное явление представляет собой обладающее первичной господствующей властью союзное единство оседлых людей; правовое понятие того же государства сводится к "корпорации" (юридическая личность, субъект права). В разных аспектах (в нормативном и в социальном) изучается и право.

Различая социальные и юридические понятия государства и права, Еллинек соглашался с Лассалем и другими авторами, отличавшими писаную конституцию от фактической, создаваемой тем фактическим распределением социальных сил, которое существует в каждом государстве независимо от писаных правоположений. Право, по той же концепции, является компромиссом между различными противоречащими друг другу интересами. К этому Еллинек добавляет, что власть и право в их социальном аспекте должны истолковываться психологически, поскольку все явления общественной жизни имеют массово-психологический характер. Общество, по Еллинеку, "означает совокупность проявляющихся во внешнем мире психологических связей между людьми".

Действующее право Еллинек определял в духе юридического позитивизма: "Право есть совокупность исходящих от внешнего авторитета, гарантированных внешними средствами норм взаимного отношения лиц друг к другу".

Говоря о праве в социальном аспекте, он замечал, что положительность права в конечном счете основана на средней, типической убежденности народа в том, что это есть право действующее. На такой основе построен весь правопорядок: "Право существует только

в нас самих, оно есть функция человеческого общения и потому должно опираться на чисто психологические элементы".

В социально-психологическом плане истолковывается и государство, сводимое к соотношениям воль властвующих и подвластных. Повиновение, по Еллинеку, обеспечивается там, где к фактическим отношениям господства присоединяется их психологическое признание подвластными как нормативных отношений ("должно быть так, как есть"). Именно это нормативное сознание, придавая власти правовой характер, делает ее прочной: "Государственная власть должна — не считая переходных эпох — опираться на убежденность народа в ее правомерности, что применимо к всякой форме государства, не исключая и неограниченной монархии".

Еллинек, таким образом, высказывал идею, позже названную социологами и политологами идеей "легитимации государственной власти", ее признания подвластными, укоренения в общественном мнении как социально-психологической основы государственного порядка.

Подобно другим либералам Еллинек придавал большое значение правам и свободам как необходимому условию свободной от государственного вмешательства индивидуальной деятельности. Поскольку с точки зрения юридического позитивизма эти права и свободы определяются объективным правом, которое создается и применяется государством, необходимо было доказать "связанность государства" им же создаваемым правом; с юридической точки зрения эту связанность Еллинек объяснял обязательностью законов для государственных органов: "Деятельность органов государства и есть сама государственная деятельность, другой деятельности государства, кроме осуществляемой через посредство его органов, вообще не существует". Однако, коль скоро "воля государственного органа и есть воля государства", с той же чисто юридической точки зрения тот же довод может обернуться противоположностью: любой, даже и противоречащий закону акт государственного органа должен считаться правомерным.

Выход из затруднения Еллинек находит в ссылке на социальное понятие государства и права, на господствующее социально-психологическое воззрение: "Вся наша современная культура основана на убеждении, что власть государства имеет свои границы, что мы — не подчиненные безгранично всемогущей власти государственные рабы".

Рассуждения Еллинека отражают более высокий уровень конституционного развития Германской империи, чем апелляции Иеринга к разуму правящих кругов.

Еллинек готов признать, что в прошлом существовали классовые господства, основанные на привилегированном политическом

положении части народа; но коль скоро теперь, рассуждал Еллинек, нет замкнутых господствующих классов, государство является представителем общих интересов своего народа.

Но все же общество состоит из различных, противоположных друг другу, борющихся социальных групп, и потому оно не может иметь единой воли; представительное учреждение (парламент) должно выражать единую народную волю. Как снять это противоречие? Еллинек, подобно сторонникам юридической школы государствоведения, комментирует и одобряет институты парламентаризма, но считает недостаточной чисто формальную точку зрения, теоретически разобщающую представителей и представляемых. "В государстве с представительной формой правления народ как единый элемент государства является в то же время активным членом государства, коллегиальным государственным органом". Народ, пояснял Еллинек, влияет на ход государственных дел через избирательное право; "парламент, воля которого совершенно расходится с народными воззрениями, не может долго оставаться у власти".

В парламентском, представительном правлении, по Еллинеку, снимается противоречие между единством государства как юридической личности и социальной разобщенностью интересов народа, образующего эту юридическую личность.

Концепция Еллинека в ее программной части служила обоснованию развития представительных учреждений парламентского типа в Германской империи и других странах; попытки соединить правовое и социальное понятия государства в какой-то мере предвосхищали свойственное неолиберализму понятие правового и социального государства.

§ 5. Проблемы государства и права в социологии Г. Спенсера

Значительное внимание проблемам политико-правовой теории уделялось в социологических концепциях философских позитивистов. Наиболее видный из них — *Герберт Спенсер* (1820—1903) — был очень популярен в Англии, США и ряде других стран. Основная его работа — "Система синтетической философии" (1862—1896 гг.).

Спенсер рассматривал общество как своеобразный организм, сложный агрегат, развивающийся по общему закону эволюции. Общество взаимодействует с окружающей средой (природа и — или — другие общества) и испытывает на себе влияние этой среды; в результате складывается государство: "Правительство возникает и развивается вследствие наступательной и оборонительной войны общества против других обществ".

Поначалу основными обязанностями государств были защита от внешних врагов и охрана общества от внутренних врагов. На

этой основе, по теории Спенсера, сложился *воинственный* тип социальной организации.

Ее характерные черты: народ и армия имеют одинаковое строение, организованы на основе принудительного объединения, централизованной регулятивной системы; общество как организм подчинено главному нервному центру и построено иерархически: центр — подцентры — под-подцентры и т. д.; место индивида в социальной иерархии определяется его статусом; жизнь, свобода, собственность индивида принадлежат обществу; государство устанавливает не только запреты ("чего нельзя делать"), но и предписания ("надо делать то-то и то-то"); запрещены и подавляются все объединения и союзы, кроме тех, которые входят в состав государственной организации; общество стремится производить все необходимое для его независимого от других обществ существования; из духовных качеств членов общества высоко почитаются храбрость, преданность данному обществу, исполнительность, малая инициативность, слепая вера в авторитет, уверенность в необходимости и полезности правительственного вмешательства.

Военный тип обществ, писал Спенсер, постепенно сменяется *промышленным,* основанным на взаимодействии общества с природой (индустриальная деятельность).

Государство-общество промышленного типа основано не на иерархии (различных статусах), а на равенстве, не на принудительно-деспотическом регулировании, а на свободных договорах и частной инициативе, не на "искусственном распределении" благ правительством в военных целях, а на принципе эквивалента, поощряющем инициативу и предприимчивость, на "естественном распределении" благ по справедливости. Единственной обязанностью правительства является поддержание справедливости; для этого осуществляется не положительное, а только отрицательное регулирование. Члену промышленного общества правительство говорит: "Ты не должен делать того-то и того-то", но не говорит: "Ты должен делать то-то и то-то".

Главное различие военного и промышленного обществ, по определению Спенсера, в том, что "прежде индивиды служили для цели общества, а теперь общество должно служить для целей индивидов".

Спенсер критически писал о ряде сторон современного ему общества. Помимо того, что оно еще сильно смешано с пережитками военного режима, даже и в социальном отношении замечается скорее регресс, чем прогресс: "Ибо, хотя рабочий и может по своему усмотрению заключать договор с кем угодно, но это, в сущности, сводится к его праву менять одно рабство на другое. Давление обстоятельств суровее давления, которое хозяин мог производить на своих крепостных". В связи с этим Спенсер одобряет организа-

цию и деятельность рабочих профсоюзов, понуждающих предпринимателей к уступкам и воспитывающих в рабочих чувство солидарности. "Насильственную практику" профсоюзов Спенсер оценивал как "выражение того переходного социального состояния, которое обнаруживается современными полувоенными, полупромышленными обществами".

Правительственное вмешательство в промышленность, торговлю и духовную жизнь Спенсер расценивал как пережиток военного режима. Оно вредно влияет на развитие промышленности и на характер граждан (насаждает однообразие, пассивное повиновение, безынициативность, мешает естественному приспособлению к требованиям окружающей среды). Все достижения материальной и духовной культуры, рассуждал Спенсер, созданы "путем частной инициативы, а правительственное вмешательство не только не приносило никакой пользы, но даже бывало прямо вредно". Проект "социократии" Конта им осуждался как проекция милитаризма на промышленный тип; подлинной основой последнего и его развития в более высокий тип являются, по Спенсеру, права личности как частные виды равной для всех свободы.

Спенсер возражал тем, кто, следуя Бентаму, утверждал, что государство есть творец права. "Права, в истинном смысле этого слова, суть выводы из принципа равной свободы... Изучая эти выводы, мы увидим, что не законодательство есть источник права, а право есть основа законодательства".

Спенсер дал традиционный для либерализма перечень индивидуальных прав (безопасность личности, свободное передвижение, свободы совести, речи, печати и др.), обращая особенное внимание на право собственности и свободу частной предпринимательской деятельности. Рассматривая индивидуальную частную собственность как вывод из того принципа, в силу которого каждый индивид должен нести последствия своей деятельности, Спенсер защищал "право каждого человека заниматься своими делами как ему угодно, каковы бы ни были его занятия, лишь бы они не нарушали свободы других".

Политические права граждан Спенсер рассматривал лишь как средство обеспечения индивидуальных прав. Ссылаясь на опыт истории, он писал, что "права индивидов, лишенных участия в политической деятельности, неизбежно нарушаются. К этому нужно прибавить, что политические права должны быть так распределены, чтобы не только индивиды, но и классы не могли угнетать друг друга". Поэтому он одобрял все более широкое избирательное право (возражая, однако, против предоставления политических прав женщинам) и развитие представительных учреждений.

Спенсер с тревогой писал о возрождении и усилении ряда характерных черт военного общества в Германии, Англии, Франции,

о развитии и увеличении армий, росте бюрократического аппарата, усилении роли правительства и его вмешательства в торговлю, промышленность, трудовые и другие отношения.

В нашумевшей статье "Человек против государства" (1884 г.; в русских переводах — "Грядущее рабство", "Личность и государство") Спенсер осуждал нараставшую тенденцию государственного вмешательства в общественные отношения под предлогом улучшения условий жизни каких-либо социальных слоев. Он утверждал, что надежда на государственную помощь и правительственные благодеяния не только ослабляет личную энергию или ассоциации частной инициативы, но и опасна для общества в целом: "Всякое расширение административной регламентации ведет за собой учреждение новых регулирующих агентов, более обширное развитие чиновничества и усиление группы чиновников... Сплоченная, относительно немноголюдная группа чиновников, связанных одинаковыми интересами и действующих под руководством центральной власти, имеет громадное преимущество над разрозненной массой общества... Организация чиновников, перейдя за известный фазис развития, становится несокрушимой". Государственное вмешательство в общественные отношения, по мнению Спенсера, скоро приведет к государственному социализму, а тем самым к превращению трудящихся в рабов общества, поскольку господствующие чиновники будут по своей воле определять продолжительность рабочего времени трудящихся и меру их вознаграждения.

Причину несостоятельности государственного социализма и коммунизма Спенсер видел в таких недостатках человеческой природы, как любовь к власти, честолюбие, несправедливость, нечестность. "Такой политической алхимии, с помощью которой можно было бы превращать олово инстинктов в золото поступков, не существует". Все попытки ускорить прогресс человечества с помощью административных мер ведут лишь к возрождению учреждений, свойственных низшему (т. е. военному) типу общества, — писал Спенсер, — "пятятся назад, желая идти вперед".

Обоснование свободы и прав личности как основы общества промышленного типа — несомненно, достоинство социологии Спенсера. К концу XIX в. ошибочность стремления Конта отказаться в промышленном обществе от прав личности стала очевидной, и критические замечания Спенсера по этому поводу были вполне справедливы. Однако Спенсер не воспринял не менее важную идею своего великого учителя — стремление основать промышленное общество на социальном альтруизме, организовать его таким образом, чтобы каждый стремился "жить для других", как говорил Конт.

В отличие от Конта Спенсер склонен был толковать отношения членов промышленного общества в духе индивидуализма, доведенного до обособленности и конкурентной борьбы личностей. Извест-

ную роль в этом сыграли периодические увлечения Спенсера входившим в моду социальным дарвинизмом. Спенсер утверждал, что благосостояние человеческого рода и его развитие обеспечиваются суровым законом борьбы за существование: "Бедность, в которой находится неспособный; нищета, составляющая удел непредусмотрительного; голодное существование, на которое обречен ленивый, и затирание слабого сильным, причиняющее столько страданий и несчастья, — таковы веления этого великого, дальновидного и всеблагого закона". Он возражал против законов о социальном обеспечении, здравоохранении и других, доказывая, что государственная помощь слабым, больным и неспособным людям приведет к вырождению и гибели рода человеческого, ибо будет искусственно способствовать сохранению "плохоодаренных" индивидов.

Опасения и мрачные пророчества Спенсера о возможном поглощении государством общества и личности осуществились в тоталитарных государствах. Однако XX веку известен и другой процесс: с помощью современного конституционного демократического государства удалось преодолеть, изжить или хотя бы ослабить кризисные явления в экономике промышленного общества. Не менее важна растущая социальная роль современного государства в развитых индустриальных странах, организуемое им перераспределение национального дохода в интересах общества в целом и, особенно, социально обездоленных слоев.

Спенсер писал, что в результате дальнейшей эволюции, совершенствования людей и общественных отношений промышленный тип будет развиваться к более высокому типу общества, при котором продукты индустрии будут использоваться не для военных целей или увеличения материального благосостояния, а для выполнения высших деятельностей. Тогда же сложится "Союз всех высших представителей цивилизации" и завершит развитие природа человека, личные желания которого будут совпадать с интересами всего общества.

§ 6. Заключение

Развитие политико-правовых учреждений гражданского общества во второй половине XIX в. вызвало расширение программно-оценочной части буржуазных политико-правовых доктрин, пополнение их идеями парламентаризма, законности (толкуемой как "связанность государства правом"), партийной системы, проблемой оценки профсоюзных организаций, а также "положительных обязанностей государства".

Теоретический вакуум, образовавшийся после отказа от рационализма революционной эпохи, заполнялся позитивистскими, социологическими, психологическими, неокантианскими и иными иде-

ями философии; отсюда — разнообразие политико-правовых доктрин второй половины XIX в. Именно в то время складывались столь ярко выраженный в XX в. плюрализм политических и правовых учений, многообразие их теретико-методологичееких основ, понятийно-категориальных аппаратов, в известной мере программно-оценочной части учений о праве и государстве. Содержание программной части различных политико-правовых доктрин придавало им социально-классовый характер, порой однотипный для методологически противостоящих доктрин.

В данной главе изложены буржуазные по своей социальной направленности доктрины, поскольку они содержали программу развития гражданского общества на капиталистической основе. Этому не противоречили и выраженные в ряде буржуазных доктрин идеи реформ для смягчения социальных противоречий. Все буржуазные учения, в том числе и те, которые обосновывали такие реформы, единодушно выступали против теорий государственного социализма и коммунизма.

ГЛАВА 22

Социалистическая и коммунистическая политико-правовая идеология во второй половине XIX в.

§ 1. Введение

В период развития промышленного капитализма, которое вело к росту численности и организованности класса наемных рабочих, ряд влиятельных публицистов и теоретиков притязал на выражение и защиту интересов этого класса. На основе таких притязаний складывались доктрины, программная часть которых предусматривала коренное изменение общественного устройства, замену капитализма социальным строем без эксплуатации и угнетения народных масс буржуазией. По мере распространения коллективистских и коммунистических идей в массовом рабочем движении они стали называться социалистическими идеями и теориями.

К середине XIX в. сложились, а во второй половине века окончательно оформились главные направления социалистической и коммунистической идеологии, имеющие программную определенность, своеобразное теоретическое обоснование, многочисленных (сотни и тысячи) сторонников. В ряде стран создаются социалистические партии. В 1864 г. возникло "Международное Товарищество Рабочих" (I Интернационал). В 70—80-е годы XIX в. социалистические, социал-демократические, рабочие партии были созданы в Австрии, Венгрии, Дании, Франции, Швейцарии. Швеции, ряде других стран. В 1889 г. социалистические партии образовали II Интернационал.

Политико-правовая идеология различных направлений социалистической и коммунистической мысли противостояла буржуазной политико-правовой идеологии.

§ 2. Политико-правовое учение марксизма

Марксизм сложился как самостоятельная доктрина во второй половине 40-х годов XIX в. Маркс писал, что решающие пункты нового мировоззрения были впервые научно изложены в работе "Нищета философии" (опубликована Марксом в 1847 г.) и в "Мани-

фесте коммунистической партии" (написан и опубликован Марксом и Энгельсом в 1847—1848 гг.).

Политико-правовая теория Карла Маркса (1818—1883) и Фридриха *Энгельса* (1820—1895) складывалась в процессе формирования марксистского учения в целом. Большое влияние на эту теорию оказали идеи французских социалистов и коммунистов. Хорошо известно, что французский социализм является одним из источников марксизма. Социалистом (коммунистом) Маркс стал в Париже, где он жил в 1843—1845 гг.

Знакомство с многочисленными и разнообразными политическими учениями французских социалистов и коммунистов наложило отпечаток на политико-правовое учение Маркса, тем более, что его основные интересы и научные изыскания относились к сфере политэкономии. Дело не только в том, что уже начало "Манифеста коммунистической партии" текстуально совпадает с составленным сен-симонистами "Изложением учения Сен-Симона" при непременной замене авторами "Манифеста" слова "эксплуатация" термином "борьба". Это был, скорее всего, полемический прием, призванный подчеркнуть активное, наступательное начало, лежащее в основе того варианта коммунистической идеологии, сторонниками которого были Маркс и Энгельс. Важнее то, что многие положения политико-правовой идеологии, которые порой считаются достоянием исключительно марксистской теории, были известны и широко распространены во французской социалистической и коммунистической литературе 20—40-х годов XIX в. Это положения о буржуазной сущности государства и права того времени, о неизбежности социальной революции, о необходимости диктатуры на период перехода от капитализма к социализму или к коммунизму, а также идея отмирания государства при коммунизме. Все перечисленные положения, однако, были включены в систему логически связной и достаточно оригинальной доктрины, разработанной Марксом и Энгельсом.

К основным положениям марксизма относится учение о базисе и надстройке. Базис — экономическая структура общества, совокупность не зависящих от воли людей производственных отношений, в основе которых лежит та или иная форма собственности; эти отношения соответствуют определенной ступени развития производительных сил. На базисе возвышается и им определяется юридическая и политическая надстройка, которой соответствуют формы общественного сознания. Государство и право как части надстройки всегда выражают волю и интересы класса, который экономически господствует при данной системе производства. Маркс писал, что прогрессивными эпохами развития общества являются азиатский, античный, феодальный и буржуазный способы производства, причем буржуазные производственные отношения — последняя

антагонистическая форма общественного производства. Одна общественно-экономическая формация сменяется другой в результате борьбы классов, социальной революции, которая происходит, когда постоянно развивающиеся производительные силы приходят в противоречие, в конфликт с устаревшей системой производственных отношений (базисом общества). После социальной революции происходит переворот во всей громадной надстройке.

Обосновывая необходимость и близость насильственной коммунистической революции, Маркс и Энгельс утверждали, что в 40-е годы XIX в. капитализм уже стал тормозом общественного развития. Силой, способной разрешить противоречие между растущими производительными силами и тормозящими их рост капиталистическими производственными отношениями, они считали нищающий пролетариат, который, осуществив всемирную коммунистическую революцию, построит новое, прогрессивное общество без классов и политической власти.

Маркс и Энгельс всегда придавали большое значение раскрытию классовой сущности государства и права. "Современная государственная власть, — писали они, — это только комитет, управляющий общими делами всего класса буржуазии". В книге "Происхождение семьи, частной собственности и государства" (1884 г.) Энгельс доказывал, что государство возникло в результате раскола общества на классы с противоположными экономическими интересами и само оно является "государством исключительно господствующего класса и во всех случаях остается по существу машиной для подавления угнетенного, эксплуатируемого класса". В той же работе Энгельс изложил типизацию государств по их классовой сущности (рабовладельческое, феодальное, капиталистическое государства).

По учению Маркса и Энгельса, право тоже носит классовый характер. В "Манифесте коммунистической партии", риторически обращаясь к буржуазии, они писали: "Ваше право есть лишь возведенная в закон воля вашего класса, воля, содержание которой определяется материальными условиями жизни вашего класса".

Классовый подход к государству и праву в марксистской теории связан с идеей пролетарской коммунистической революции: "Пролетариат основывает свое господство посредством насильственного ниспровержения буржуазии". В "Манифесте коммунистической партии" изложена программа пролетарской революции: "Первым шагом в рабочей революции является превращение пролетариата в господствующий класс, завоевание демократии.

Пролетариат использует свое политическое господство для того, чтобы вырвать у буржуазии шаг за шагом весь капитал, централизовать все орудия производства в руках государства, т. е. пролета-

риата, организованного как господствующий класс, и возможно более быстро увеличить сумму производительных сил.

Это может, конечно, произойти сначала лишь при помощи деспотического вмешательства в право собственности и в буржуазные производственные отношения". Там же перечислены конкретные мероприятия, необходимые для переворота во всем способе производства (отмена права наследования, высокий прогрессивный налог, конфискация имущества эмигрантов и мятежников, монополизация государственного банка, подчинение производства плану, учреждение промышленных армий, в особенности для земледелия, и др.).

В начале 50-х годов Маркс назвал политическую власть рабочего класса диктатурой пролетариата, ссылаясь на О. Бланки. "Этот социализм, — писал Маркс о революционном коммунизме Бланки, — есть объявление *непрерывной революции, классовая диктатура* пролетариата как необходимая переходная ступень к *уничтожению классовых различий вообще".*

Об идее диктатуры пролетариата Маркс и Энгельс потом писали неоднократно. Существенные новшества, внесенные ими в эту идею, состояли в следующем. В работе "Критика Готской программы" (1875 г.) Маркс рассматривал две фазы коммунистического общества, на первой из которых "в обществе, основанном на началах коллективизма", сохранится "узкий горизонт буржуазного права" в связи с распределением по труду. На второй, высшей, фазе коммунизма, когда осуществится принцип распределения "по потребностям", отпадет надобность в праве и государстве. Упоминание в этой работе и о диктатуре пролетариата, и о "будущей государственности коммунистического общества" впоследствии создало ряд теоретических неясностей об исторических рамках диктатуры пролетариата и даже породило идею "общенародного государства", против которой Маркс энергично возражал в той же самой работе.

Другие дополнения и уточнения идей коммунистической революции и диктатуры пролетариата состояли в суждениях о темпах и формах развития революции. В 70-е годы Маркс говорил о возможности мирного, ненасильственного развития пролетарской революции в Англии и США (предположительно сказано о Голландии), где не было развитого военно-бюрократического аппарата исполнительной власти. Энгельс в 90-е годы писал, что можно "представить себе" (чисто теоретически) мирное осуществление требований социалистической партии в демократических республиках (Франция, Америка) или в таких монархиях, как Англия.

Мысли о возможности "легальной" пролетарской революции подробно изложены в последней работе Ф. Энгельса — во "Введении" к "Классовой борьбе во Франции с 1848 по 1850 г." К. Маркса,

переизданной по инициативе Энгельса в 1895 г. Не отвергая возможности в будущем уличных боев пролетариата и протестуя против сокращения рассуждений об "уличных боях" в своем "Введении", опубликованном в газете "Форвертс", Энгельс пишет об успехах германской социал-демократии на выборах и замечает, что буржуазия и правительство стали бояться легальной деятельности рабочей партии больше, чем нелегальной, успехов на выборах гораздо больше, чем успехов восстания. Использование рабочим классом представительных учреждений и всеобщего избирательного права для борьбы против буржуазии тем более необходимо, считал Энгельс, что темп развития социальной революции оказался не таким, каким виделся в 1848 г., — история свидетельствовала, что тогдашний уровень экономического развития был недостаточен для устранения капиталистического способа производства. Мощная армия пролетариата еще и теперь (в 1895 г.), писал Энгельс, далека от того, чтобы добиться победы одним великим ударом — она принуждена медленно пробиваться вперед, упорной борьбой отстаивая позицию за позицией. Использование всеобщего избирательного права и экономический переворот откроют широким массам рабочих путь к политическому господству.

В ряде работ Маркс и Энгельс одобряли Парижскую коммуну 1871 г. В работе "Гражданская война во Франции" Маркс высоко оценивал мероприятия Парижской коммуны. Отмечая ряд особенностей Коммуны Парижа, свойственных ей как традиционному органу городского самоуправления, Маркс писал, что "Коммуна должна была быть не парламентарной, а работающей корпорацией... Она была, по сути дела, правительством рабочего класса... Она была открытой, наконец, политической формой, при которой могло совершиться экономическое освобождение труда".

Политико-правовое учение марксизма содержит идею отмирания политической власти (государства) в коммунистическом обществе, когда не будет классов с противоположными интересами. Эта идея особенно резко защищалась Энгельсом, называвшим государство злом, которое по наследству передается пролетариату, ставившему задачу отправить в будущем обществе государство "в музей древностей, рядом с прялкой и с бронзовым топором".

Маркс и Энгельс разрабатывали и распространяли свою теорию в бескомпромиссной и жестокой борьбе с другими социалистическими и коммунистическими учениями. Большая часть их произведений носит острополемический характер, посвящена разоблачению буржуазной или мелкобуржуазной сущности иных социалистических и коммунистических теорий того времени. Уже в книге "Нищета философии" крайне резко критикуется доктрина Прудона, в "Манифесте коммунистической партии" все вообще социалистические и коммунистические теории той эпохи отвергаются как реакцион-

ные, буржуазные, мелкобуржуазные, феодальные, утопические и т. п. Активное неприятие и предвзято критический настрой ко всем другим идеям и теориям опирались на незыблемую уверенность в научности только собственной доктрины.

Однако марксизм, несмотря на все разногласия и расколы его сторонников, избежал судьбы доктринерских и догматических теорий первой половины XIX в., ставших достоянием узких кружков единомышленников. Распространению марксизма и становлению его как влиятельного направления политико-правовой идеологии способствовало участие Маркса и Энгельса в деятельности Международного Товарищества Рабочих (Интернационала). Через эту организацию они получили возможность широкого для того времени идейного влияния на растущее рабочее движение. Распространению и росту авторитета марксизма содействовали находившиеся под его прямым или опосредованным влиянием рабочие партии Германии, после внушительных успехов на выборах в рейхстаг получившие официальное признание.

Важную роль играло и то обстоятельство, что в политической жизни Западной Европы марксизм выступал в окаймлении социал-демократических идей. Суть дела в том, что партии, поддерживавшие марксистскую критику капитализма, соединяли ее с идеями социальной демократии и боролись за практическое улучшение жизни наемных рабочих не в далеком будущем (после победы коммунистической революции), а уже в современном им обществе, при капитализме. "Манифест коммунистической партии" не утратил значения программного документа, однако стремление сторонников марксизма опереться на социал-демократическое движение привело к тому, что марксистскую теорию стали называть "научным социализмом", особенно после опубликования работ Энгельса "Анти-Дюринг" (1878 г.) и "Развитие социализма от утопии к науке" (1880 г.).

В борьбе за влияние на рабочее движение немалое значение имела также теоретическая и публицистическая деятельность Маркса и Энгельса, особенно опубликование первого тома "Капитала", считавшегося последним словом политической экономии.

Основным предметом ожесточенных дискуссий в Международном Товариществе Рабочих с анархистами и в немецком рабочем движении с лассальянцами была идея политической революции и диктатуры пролетариата. Марксизм сближала с анархистами идея отмирания государства, но анархисты отрицали политическую борьбу и пролетарское государство. С лассальянцами общим было признание необходимости политической деятельности, особенно борьбы за избирательное право, но лассальянцы были противниками насильственных политических революций и диктатуры.

§ 3. Политике-правовое учение и программа социальной демократии

Идеология социальной демократии сложилась из ряда идей и стремлений первой половины XIX в. Еще тогда зародилась идея государства, помогающего трудящимся осуществить глубокий общественный переворот. Для этого государство должно стать демократическим, со всеобщим избирательным правом, без каких бы то ни было имущественных цензов. Такое государство, как предполагалось, окажет помощь наемным рабочим в организации производственных мастерских, кооперацией, объединений, которые постепенно вытеснят буржуазию из всех сфер экономической деятельности.

Немалую роль в распространении идей социальной демократии играло неверие их сторонников в возможность насильственного, принудительного создания социалистического строя.

Наиболее ярким теоретиком социальной демократии второй половины XIX в. был публицист и адвокат *Фердинанд Лассаль* (1825—1864). Его усилиями была создана в 1863 г. первая рабочая социалистическая партия "Всеобщий германский рабочий союз".

Талантливый агитатор и пропагандист, Лассаль называл себя учеником Маркса. Он так активно и широко пропагандировал идеи Маркса в немецком рабочем движении, что после гибели Лассаля Маркс счел необходимым на первой же странице "Капитала" (1867 г.) заявить о своем авторстве идей, распространенных Лассалем.

Однако теория Лассаля и ее практические приложения, как там же писал Маркс, отличались от марксизма. Лассаль не хотел звать рабочий класс к насильственной коммунистической революции, он не верил в ее успех. Лассаль не желал повторения "ужасов июньских дней" (жестокого подавления восстания парижского пролетариата в 1848 г.), он стремился к тому, чтобы инициатива решения социального вопроса явилась результатом науки и согласия, "а не ненависти и дикой санкюлотской ярости".

Приверженец идей не только Маркса, но и Гегеля, Лассаль считал государство воплощением публичного интереса, противостоящего индивидуализму и социальному эгоизму. В книге "Программа работников" он писал, что нравственная природа государства, его истинное и возвышенное предназначение состоят в развитии рода человеческого по направлению к свободе. История человечества — это борьба с природой, нищетой, невежеством, бедностью, бессилием, неволей всякого рода. "Постепенное преодоление этого бессилия — вот развитие свободы, которое составляет история".

Организующим и объединяющим началом общества и его истории является государство, утверждал Лассаль. Однако в современ-

ном обществе государство не соответствует своей идеальной сущности, поскольку буржуазия подчиняет государство "грубой материи денег". При помощи имущественного ценза буржуазия превращает государство в своего слугу, охранника, "ночного сторожа".

Это определение "государство — ночной сторож" надолго установилось в публицистике и в научной литературе за буржуазным государством, которое в соответствии с доктриной классического либерализма осуществляло только охранительные функции и никаких социальных.

Для освобождения от эгоистического господства буржуазии и восстановления подлинной идеальной сущности государства Лассаль считал необходимыми отмену имущественного ценза и завоевание всеобщего избирательного права. Это, подчеркивал Лассаль, *"единственное* средство улучшить материальное положение рабочего сословия".

Лассаль призывал все классы, особенно интеллигенцию, соединить усилия для того, чтобы с помощью государственных мер помочь нуждающимся классам, "улучшить положение рабочего класса при помощи собрания, избранного всеобщей подачей голосов". Он утверждал, что государство, основанное на всеобщем избирательном праве, станет народным государством, помогающим рабочему классу освободиться от материальной нужды и капиталистической эксплуатации. Из государства — "ночного сторожа" оно превратится в "социальное государство", посредством неограниченного кредита помогающее рабочим создавать производственные товарищества.

Лассаль призывал рабочий класс, интеллигенцию, все классы и сословия к легальной политической борьбе за всеобщее избирательное право — к митингам, петициям, демонстрациям.

В борьбе за демократическое и социальное государство Лассаль не чуждался компромиссов с властями: за моральную поддержку инкорпорации в Пруссию Шлезвиг-Голштинии канцлер Бисмарк обещал Лассалю учредить всеобщее избирательное право в Германии (обе стороны выполнили свои обещания). В переписке с Бисмарком Лассаль даже рассуждал о возможности поддержки рабочим классом монархии, если бы она в противоположность эгоизму буржуазного общества встала на подлинно революционный и национальный путь "и превратилась бы из монархии привилегированных сословий в социальную и революционную монархию".

Лассаль опубликовал немало работ на философские, исторические и политико-правовые темы. Большую известность получила его речь "О сущности конституции" (1862 г.), особенно рассуждения о различии между фактической и юридической конституциями государства. "Вопрос о конституции есть прежде всего вопрос силы, а не права, — говорил Лассаль, — реальная конституция представ-

ляет собой действительные соотношения общественных сил страны; писаная конституция только тогда имеет значение и долговечность, когда является точным отражением этого соотношения". Рассуждения Лассаля о различиях между реальной и писаной конституциями, его определение конституции как соотношения общественных (классовых) сил страны оказали долговременное влияние на теоретическое государствоведение.

Рабочее движение Германии развивалось под сильным влиянием лассальянских идей, воплощенных в программе "Всеобщего германского рабочего союза". Под воздействием лассальянства вторая рабочая партия, созданная в г. Эйзенахе в 1869 г. ("эйзенахцы"), взяла наименование "социал-демократическая", а также включила в свою программу пункт о государственной помощи производственным товариществам и назвала свою газету "Народное государство". В 1875 г. "Социал-демократическая рабочая партия Германии", руководство которой (Бебель, Либкнехт) сочувствовало идеям марксизма, договорилось с "Всеобщим германским рабочим союзом" об объединении на съезде в г. Гота. Подготовленная к съезду программа содержала ряд идей Лассаля, которые Маркс подверг уничижительной критике в работе "Критика Готской программы". В этой работе Маркс, отвергая идею "свободного государства", подчеркивал значение революционной диктатуры пролетариата. Предметом полемики были и другие проблемы.

Политико-правовые идеи Лассаля и его последователей во многом совпадали с программой Маркса и Энгельса. Главным отличием лассальянства от марксизма было принципиальное отрицание форсированной замены капитализма социализмом при помощи насилия и принуждения. Кроме того, значительно отличались от учения Маркса и Энгельса о классовой сущности политической надстройки взгляды Лассаля на сущность и формы государства. В области политико-правовой программы наиболее сложным было соотношение взглядов лассальянцев и марксистов на всеобщее избирательное право.

Здесь следует отметить, что взгляды Маркса и Энгельса на всеобщее избирательное право не оставались неизменными. Под завоеванием демократии в "Манифесте коммунистической партии" понималось, по словам Энгельса, именно завоевание всеобщего избирательного права. В 40—50-е годы Маркс и Энгельс полагали, что в таких странах, как Англия, всеобщее избирательное право непосредственно дает политическую власть пролетариату, составляющему большую часть населения. Результаты революций 1848—1849 гг. и последующее развитие представительной системы в капиталистическом обществе привели к пересмотру ими прежних взглядов. "Имущий класс господствует непосредственно при помощи всеобщего избирательного права..., — писал Энгельс в 1884 г. —

Всеобщее избирательное право — показатель зрелости рабочего класса. Дать большее оно не может и никогда не даст в теперешнем государстве". Однако эти и аналогичные суждения, отчасти продиктованные потребностями полемики с лассальянством, были вновь пересмотрены в 1895 г. Ссылаясь на результаты избирательной реформы и успехи социал-демократов в рейхстаге, Энгельс писал, что всеобщее избирательное право рабочие Германии "превратили из средства обмана, каким оно было до сих пор, в орудие освобождения". По словам Энгельса, голосующие за социал-демократов миллионы избирателей и члены их семей составляют решающий "ударный отряд интернациональной пролетарской армии". Рост этого "ударного отряда" ведет к тому, указывал Энгельс, что социал-демократия в Германии гораздо больше преуспевает с помощью легальных средств, чем с помощью нелегальных или с помощью переворота.

Однако идеология социальной демократии не во всем совпадала с марксизмом. Случилось так, что к концу XIX в. программные документы немецкой социал-демократии содержали явные противоречия: их теоретическая часть в духе идей марксизма осуждала капитализм и обосновывала его низвержение в результате пролетарской революции; практические же требования программ не выходили за пределы реформ, совместимых с развитием капитализма и социализацией гражданского общества. Энгельса тревожило увлечение части руководства германской социал-демократии легальной парламентской деятельностью, направленной на проведение реформ, преувеличение надежд на государственную помощь рабочему классу. В 90-е годы Энгельс сетовал, что в Германии суеверная вера в государство проникла в сознание многих рабочих. "В последнее время социал-демократический филистер опять начинает испытывать спасительный страх при словах: *диктатура пролетариата,* — писал Энгельс. — Хотите ли знать, милостивые государи, как эта диктатура выглядит? Посмотрите на Парижскую коммуну. Это была диктатура пролетариата". Тогда же Энгельс счел необходимым опубликовать работу Маркса "Критика Готской программы", в которой Маркс, порицая "бесконечную демократическую трескотню", утверждал, что Готская программа "сплошь отравлена свойственным лассальянской секте верноподданническим отношением к государству".

Руководство германской социал-демократии глубоко переживало опубликование этой работы, содержащей резко отрицательную оценку Лассаля и многих его идей. Старые члены партии, а также огромное большинство более молодых ссылались на то, что начатки социалистических знаний и первый восторг перед социализмом они впитали из произведений Лассаля, учителя и передового борца немецких социалистов. В центральном органе германской

социал-демократической партии в связи с опубликованием "Критики Готской программы" утверждалось: "Немецкие социал-демократы не являются ни марксистами, ни лассальянцами, они — социал-демократы".

§ 4. Политико-правовая идеология анархизма

В противоположность теориям государственного социализма и коммунизма анархизм выступал за социальную революцию не при помощи государства, а против государства. Государство — централизованную иерархию чиновников и военных — анархизм считал не менее жестоким, чем буржуазия, угнетателем и эксплуататором трудящихся.

Анархизмом называется отрицание государственной власти, замена ее общественным самоуправлением. Первым крупным теоретиком этого направления социалистической идеологии XIX в. был *Пьер Жозеф Прудон* (1809—1865).

Известность Прудону принесла его книга "Что такое собственность? Или исследование о принципе права и власти", опубликованная в Париже (1840 г.). "Хотя я большой приверженец порядка, — писал Прудон в этой книге, — тем не менее я в полном смысле слова анархист". Под анархией им понимались упразднение всех форм угнетения человека, замена "политической конституции", выгодной только господствующему меньшинству, "социальной конституцией", соответствующей справедливости и природе человека.

Сущность социальной революции XIX в. Прудон видел в глубоком экономическом перевороте. В ряде работ он различал две стадии развития социалистических теорий — "утопическую" и "научную". Социализм становится научным, опираясь на экономическое обоснование. Это обоснование Прудон стремился построить на категориях политэкономии, социологии и гегелевской философии.

Естественной формой жизни людей, считал Прудон, является общество, основанное на разделении труда, равенстве людей, их взаимном обмене услугами и результатами труда, договорах, трудовой собственности, свободных объединениях трудящихся. Это "социальная конституция", поддерживающая в равновесии и согласующая индивидуальные интересы людей и экономические силы общества. Такая конституция, основанная на свободе и равенстве, должна установиться в результате глубокого социального переворота.

Важной задачей и составной частью социального переворота является упразднение "политической конституции", государства и права. "Управление людей людьми есть рабство, — писал Прудон. — ...Власть фатально стремится к деспотизму".

Прудон относился к тем социалистам, которые ставили отношения власти и управления в один ряд с отношениями эксплуатации человека человеком. "Авторитет, правительство, власть, государство, — подчеркивал Прудон, — все эти слова обозначают одну и ту же вещь. Каждый видит в них средство для подавления и эксплуатации себе подобных". Класс людей, обладающих политической властью, не занят производительным трудом и не может существовать, не эксплуатируя общество. Учреждая для себя различные привилегии, правящие стремятся обосновать их авторитетом религий. Всякий авторитет имеет сверхъестественное, религиозное происхождение и направлен на подавление личности.

Не меньший вред обществу, по мнению Прудона, приносит право, так как законы издаются для защиты разнообразных интересов, которые бесчисленны и бесконечны, изменчивы и подвижны; неудивительно, что законодательство непрерывно растет — декреты, указы, законы, эдикты, постановления, нередко противоречивые и взаимоисключающие, градом сыпятся на бедный народ.

Государство не только эксплуатирует общество, но еще и осуществляет тотальный надзор за всеми действиями людей, опутывает их множеством законов, подавляет силой малейшее сопротивление и недовольство властью. Все преступления, вместе взятые, причиняют обществу меньше зла и вреда, чем угнетение государством.

Прудон дал основательную критику современного ему государства: "Что представляет собой конституционный образ правления? Конфедерацию буржуа против рабочих и короля". При помощи государства буржуазия сохраняет ренту и прибыль, умножает свою собственность. Буржуазное государство поддерживает несправедливый обмен, который, утверждал Прудон, являлся главным изъяном тогдашнего общества.

Прудон доказывал бесполезность и даже вредность политических преобразований для реального освобождения трудящихся. Главным должен стать экономический переворот, орудиями которого Прудон считал справедливое распределение, прямой обмен результатами труда, бесплатный кредит, народный банк.

Прудон — сторонник мирной, ненасильственной социальной революции, делающей ненужными и лишними политические конституции. Просвещение само собой разрушает авторитет власти: "Власть человека над человеком находится — в каждом данном обществе — в обратном отношении к уровню умственного развития, достигнутого обществом".

Политическая организация общества, по теории Прудона, должна быть заменена его экономической организацией. К этому ведут распространение идей позитивной анархии, бесплатный кредит, замена собственности владением, соблюдение "равенства в средствах

производства и эквивалентности в обмене". Для связей между людьми, полагал Прудон, достаточно добровольных обязательств, основанных на "взаимности" ("мютюэлизм"). Общество будет организовано как федерация свободных ассоциаций, сочетающих индивидуальную и коллективную свободу.

Краеугольным камнем теории Прудона была идея автономии личности, свободной от внешнего авторитета, навязывающего чуждые ей мысли, интересы, действия, образ жизни. Автономия личности, по Прудону, не противоречит свободному объединению людей в обществе. Цель социализма — освободить личность от эксплуатации, нищеты, угнетения, от порабощения буржуазией, государством, церковью. Обоснование этой цели — существенная особенность учения Прудона.

В середине XIX в. "социальность" нередко противопоставлялась "индивидуальности", а социализм мыслился как противоположность индивидуализму и буржуазному эгоизму. Прудон считал, что целью и основой социализма должна стать "автономная личность в автономной общине", свободно определяющая свои отношения с другими людьми независимо от внешнего авторитета ("авто-номия" — "само-законие"). Социализм — единственно справедливый строй, утверждал он. "Справедливость есть непосредственно чувствуемое и взаимно охраняемое уважение к человеческому достоинству".

Прудон порицал коммунистическую теорию бабувистов. По его мнению, обобществление имуществ существенно противоречит употреблению наших способностей. Прудон — против собственности ("собственность есть кража"), но он за владение, основанное на личном труде. "Собственность есть эксплуатация слабого сильным, коммунизм — эксплуатация сильного слабым... Коммунизм — это гнет и рабство", — писал он в книге "Что такое собственность?". Идеалом Прудона был строй, основанный на свободе, независимости и достоинстве личности, труде, справедливом обмене, на свободах мысли, совести, слова, союзов, договоров, на самоуправлении и федерации. "Никаких партий больше, никаких авторитетов больше, неограниченная свобода людей и граждан: вот в трех словах все наше политическое и социальное мировоззрение!" — писал Прудон в книге "Исповедь революционера".

Социалистическое движение Франции и иных стран Европы в середине XIX века развивалось под сильным влиянием идей Прудона. Прудонисты составляли большую часть делегатов (от $^{1}/_{4}$ Д° $^{2}/_{3}$) на первых трех конгрессах (1866—1868 гг.) МТР — Международного Товарищества Рабочих (I Интернационала). Их усилиями были приняты резолюции МТР об организации "Народного банка", о бесплатном кредите и ряд других. Раскол среди прудонистов (1868—1869 гг.) при обсуждении вопроса о коллективной собственности на землю ослабил их участие в работе МТР.

Однако в те же годы в Интернационал вступил и начал активную деятельность видный теоретик революционного анархо-коллективизма *Михаил Александрович Бакунин* (1814—1876).

Анархистская теория Бакунина сложилась в середине 60-х годов. В работах "Кнуто-германская империя и социальная революция" (1871 г.), "Государственность и анархия" (1873 г.) и ряде других Бакунин излагает историко-социологическое и философское обоснование своей доктрины.

Последним словом науки Бакунин называл признание того, что "уважение человеческой личности есть высший закон человечества". Первым человеческим законом, по Бакунину, является солидарность, ибо только коллективная трудовая деятельность способна освободить человека от ига внешней природы и благоустроить поверхность земли. Второй закон общества — свобода.

Свобода человека состоит в познании и признании естественных законов; эта свобода осуществляется лишь в обществе, которое не ограничивает, но, напротив, создает свободу человеческих индивидов. "Оно — корень, дерево, свобода же — его плод". Человек свободен постольку, поскольку он признает равенство, свободу и человечность всех людей, окружающих его, которые, в свою очередь, признают его свободу и человечность, утверждал Бакунин. Эта свобода, являющаяся закономерностью и целью истории, до сих пор нарушается.

История общества, согласно теории Бакунина, не была очеловечена по той причине, что общественная жизнь основывалась "на поклонении божеству, а не на уважении человека; на власти, а не на свободе; на привилегиях, а не на равенстве; на эксплуатации, а не на братстве людей". Любая власть создает привилегии для обладающих ею, стремится прежде всего увековечить себя. "Человек, политически или экономически привилегированный, есть человек развращенный интеллектуально и морально. Вот социальный закон, не признающий никакого исключения", — заявлял Бакунин.

Независимо от формы любое государство стремится поработить народ насилием и обманом. Как считал Бакунин, "Макиавелли был тысячу раз прав, утверждая, что существование, преуспевание и сила всякого государства — монархического или республиканского все равно — должно быть основано на преступлении. Жизнь каждого правительства есть по необходимости беспрерывный ряд подлостей, гнусностей и преступлений против всех чужеземных народов, а также, и главным образом, против своего собственного чернорабочего люда, есть нескончаемый заговор против благосостояния, народа и против свободы его". Государство — не меньшее зло, чем эксплуатация человека человеком, и все, что делает государство, тоже зло: "И даже когда оно приказывает что-либо хорошее, оно обесценивает и портит это хорошее потому, что приказывает, и

потому, что всякое приказание возбуждает и вызывает справедливый бунт свободы, и потому еще, что добро, раз оно делается по приказу, становится злом с точки зрения истинной морали... с точки зрения человеческого самоуважения и свободы".

Государство, доказывал Бакунин, развращает и тех, кто облечен властью, делая их честолюбивыми и корыстолюбивыми деспотами, и тех, кто принужден подчиняться власти, делая их рабами. В любом человеке обладание властью воспитывает презрение к народным массам и преувеличение своих собственных заслуг. "Если завтра будут установлены правительство и законодательный совет, парламент, состоящие исключительно из рабочих, — рассуждал Бакунин, — эти рабочие, которые в настоящий момент являются такими убежденными социальными демократами, послезавтра станут определенными аристократами, поклонниками, смелыми и откровенными или скромными, принципа власти, угнетателями и эксплуататорами".

Бакунин звал к интернациональной анархической социальной революции, которая уничтожит капитализм и государство: *"В настоящее время существует для всех стран цивилизованного мира только один всемирный вопрос, один мировой интерес — полнейшее и окончательное освобождение пролетариата от экономической эксплуатации и от государственного гнета. Очевидно, что этот вопрос без кровавой ужасной борьбы разрешиться не может".*

Задачу революции Бакунин видел в том, чтобы открыть дорогу осуществлению народного идеала, создать общую свободу и общее человеческое братство на развалинах всех существующих государств. При этом, настойчиво пояснял он, "свобода может быть создана только свободою". "Свобода без социализма это — привилегия, несправедливость... Социализм без свободы это рабство и скотство".

Будущее общество Бакунин представлял себе как вольную организацию рабочих масс снизу вверх, федерацию самоуправляющихся трудовых общин и артелей без центральной власти и управления: "Государство должно раствориться в обществе, организованном на началах справедливости".

Подробного и конкретного описания идеала анархии Бакунин не излагал, поскольку, по его глубокому убеждению, никакой ученый не способен определить, как народ будет жить на другой день после социальной революции.

Бакунина крайне тревожили намерения ученых-социологов (позитивисты школы О. Конта и др.) и доктринеров-социалистов (марксисты, лассальянцы, народники-лавристы) навязать пролетарским народным движениям свои проекты, втиснуть жизнь будущих поколений в прокрустово ложе абстрактных схем.

Бакунин писал, что наука, самая рациональная и глубокая, не может угадать формы будущей общественной жизни. Изучая и обоб-

щая, наука всегда следует за жизнью, отражая ее не до конца и приближенно. Поэтому она может только определить и подвергнуть критике то, что препятствует движению человечества к свободе, равенству, солидарности. Социально-экономическая наука таким (критическим) способом достигла отрицания лично-наследственной собственности, государства, мнимого права (богословского или метафизического). На этой основе наука пришла к признанию анархии.

Особенно резко Бакунин выступал против притязаний ученых на руководство обществом. Наука всегда только приближенно отражает жизнь, которая несравненно богаче абстракций. Возьмите современную социологию, писал он, — она несравненно богаче неразрешимыми вопросами, чем положительными ответами.

Знание социологии предполагает серьезное знакомство ученого со всеми другими науками. Много ли таких ученых во всей Европе? Не более 20 или 30 человек; если им доверить власть — получится нелепый и отвратительный деспотизм. Прежде всего они тут же перегрызутся между собой, а если соединятся — человечеству будет еще хуже: "Дайте им полную волю, они станут делать над человеческим обществом те же опыты, какие, ради пользы науки, делают теперь над кроликами, кошками и собаками".

Надо высоко ценить науку и уважать ученых по их заслугам, утверждал Бакунин, но власти им, как никому, давать не следует. "Мы признаем абсолютный авторитет науки, но отвергаем непогрешимость и универсальность представителей науки".

Наука должна освещать путь, но "лучше вовсе обойтись без науки, нежели быть управляемыми учеными... Ученые, всегда самодовольные, самовлюбленные и бессильные, захотели бы вмешиваться во все, и все источники жизни иссякли бы под их абстрактным и ученым дыханием". По мнению Бакунина, корпорация ученых, облеченная властью, приносила бы живых людей в жертву своим абстракциям, возвеличивая свою ученость, держала бы массы в невежестве, довела бы общество до самой низкой ступени идиотизма, сделав его обществом не людей, но скотов, бессловесным и рабским стадом.

Эти (и еще более резкие) суждения Бакунина о зловредности и бесчеловечности правления ученых более всего связаны с его полемикой с теми теориями социализма, которые притязали на научное руководство обществом при помощи государства.

Никакая диктатура, утверждал Бакунин, не может иметь другой цели, кроме увековечения себя, и она способна породить в народе, сносящем ее, только рабство. "Слова *"ученый социалист", "научный социализм",* — подчеркивал Бакунин, — которые беспрестанно встречаются в сочинениях и речах лассальянцев и марксистов, сами собой доказывают, что мнимое народное государство будет не что иное, как весьма деспотическое управление народных масс новою и

весьма немногочисленною аристократиею действительных или мнимых ученых. Народ не учен, значит он целиком будет освобожден от забот управления, целиком включен в управляемое стадо. Хорошо освобождение!"

Кроме того, рассуждал Бакунин об идее диктатуры пролетариата, если пролетариат будет господствующим, то над кем он будет господствовать? Крестьянство, не пользующееся "благорасположением марксистов... будет, вероятно, управляться городским и фабричным пролетариатом". Приверженцы государственного социализма, придя к власти, станут навязывать коммунизм крестьянам; для подавления крестьянского сопротивления и бунта они будут вынуждены создать могучую армию, возглавляемую честолюбивыми генералами из их среды, а затем они поручат своей бюрократии заведовать обработкой земли и выплачивать крестьянам заработок.

Неужели весь пролетариат будет стоять во главе управления? — спрашивал Бакунин. Под народным управлением марксисты разумеют управление небольшого числа представителей, состоящих из работников. "Да, пожалуй, — рассуждал он, — из *бывших* работников, которые лишь только сделаются правителями или представителями народа, перестанут быть работниками и станут смотреть на весь чернорабочий мир с высоты государственной, будут представлять уже не народ, а себя и свои притязания на управление народом. Кто может усомниться в этом, тот совсем не знаком с природою человека".

В сочинениях Бакунина резко критикуется "авторитарный коммунизм", стремящийся сосредоточить собственность в руках "фикции, абстракции" — государства, именем которого общественным капиталом будут распоряжаться государственные чиновники, "красная бюрократия". По его мнению, пролетариат должен разрушить государство как вечную тюрьму народных масс; "по теории же г. Маркса, — писал Бакунин, — народ не только не должен его разрушать, напротив, должен укрепить и усилить и в этом виде должен передать в полное распоряжение своих благодетелей, опеку-нов и учителей — начальников коммунистической партии, словом, г. Марксу и его друзьям, которые начнут освобождать посвоему. Они сосредоточат бразды правления в сильной руке, потому что невежественный народ требует весьма сильного попечения; создадут единый государственный банк, сосредоточивающий в своих руках все торгово-промышленное, земледельческое и даже научное производство, а массу народа разделят на две армии: промышленную и землепашественную под непосредственною командою государственных инженеров, которые составят новое привилегированное науко-политическое сословие". "Они только враги настоящих властей, потому что желают занять их место...", — писал Бакунин о "доктринерской школе немецких коммунистов".

Для пропаганды и подготовки анархистской социальной революции Бакунин создал в Швейцарии полулегальный Международный союз (Альянс) социалистической демократии (1868 г.). Еще до этого он вступил в Международное Товарищество Рабочих (Интернационал), провозгласив своей программой атеизм, отмену права наследования, уничтожение государства. Влияние Бакунина было сильным в Италии, Испании, Швейцарии, Бельгии, на юге Франции. Определяющим было воздействие его идей на русское народничество. Борьба за влияние в Генеральном Совете МТР между Марксом и Бакуниным привела к тому, что Гаагский конгресс МТР (1872 г.) по предложению Энгельса постановил перенести местопребывание Генерального Совета МТР за океан, в Нью-Йорк. В 1876 г. было объявлено о роспуске МТР.

Влияние анархистских идей на политико-правовую идеологию, преимущественно социалистическую, усиливалось по мере роста военно-бюрократических государств и расширения участия социал-демократов в представительных учреждениях. Некоторые видные представители буржуазной теории права и государства (например, Штаммлер) посвящали критике анархизма специальные сочинения. Критика предпринималась и идеологами государственного социализма. Так, по заказу правления социал-демократической партии Германии Г. В. Плеханов написал работу "Анархизм и социализм", опубликованную в 1894 г. (на немецком языке).

§ 5. Политико-правовая идеология "русского социализма" (народничества)

Основные положения теории "русского социализма" разработал *Александр Иванович Герцен* (1812—1870). Главным для Герцена был поиск форм и методов соединения абстрактных идей социализма с реальными общественными отношениями, способов воплощения в жизнь теоретических ("книжных") принципов социализма. Подавление буржуазией восстания парижского пролетариата в июне 1848 г. Герцен глубоко переживал как поражение социализма вообще: "Запад гниет", "мещанство торжествует". Вскоре (к 1849—1850 гг.) Герцен пришел к выводу, что страной, в которой есть возможность соединить социалистические идеи с исторической реальностью, является Россия, где сохранилось общинное землевладение.

В русском крестьянском мире, утверждал он, содержатся три начала, позволяющие осуществить экономический переворот, ведущий к социализму: 1) право каждого на землю; 2) общинное владение ею; 3) мирское управление. Эти общинные начала, воплощающие "элементы нашего бытового, непосредственного социализма", писал Герцен, препятствуют развитию сельского пролетариата и

дают возможность миновать стадию капиталистического развития: "Человек будущего в России — мужик, точно так же, как во Франции работник".

В 50-е годы Герцен основал в Лондоне Вольную русскую типографию, где печаталась газета "Колокол" (с 1857 г.), нелегально ввозившаяся в Россию.

По мнению Герцена, отмена крепостного права при сохранении общины даст возможность избежать печального опыта капиталистического развития Запада и прямо перейти к социализму.

Существовавшую в России общину Герцен считал основой, но отнюдь не готовой ячейкой будущего общественного устройства. Ее главный недостаток он видел в поглощении личности общиной.

Народы Европы, отмечал Герцен, разработали два великих начала, доведя каждое из них до крайних, ущербных решений: "Англосаксонские народы освободили личность, отрицая общественное начало, обособляя человека. Русский народ сохранил общинное устройство, отрицая личность, поглощая человека".

Главная задача, по мнению Герцена, в том и состоит, чтобы соединить права личности с общинным устройством: "Сохранить общину и освободить личность, распространить сельское и волостное self-government[1] на города, на государство в целом, поддерживая при этом национальное единство, развить частные права и сохранить неделимость земли — вот основной вопрос русской революции — тот самый, что и вопрос о великом социальном освобождении, несовершенные решения которого так волнуют западные умы".

Герцен уделял большое внимание способам осуществления социальной революции. В его произведениях немало суждений о неизбежности насильственного низвержения капитализма. Однако Герцен отнюдь не был сторонником обязательного насилия и принуждения: "Мы не верим, что народы не могут идти вперед иначе, как по колена в крови; мы преклоняемся с благоговением перед мучениками, но от всего сердца желаем, чтоб их не было".

Тем петербургским публицистам, которые звали Русь "к топору", Герцен отвечал, что Русь надо звать не к топору, а к метлам, чтобы вымести грязь и сор, скопившиеся в России.

"Призвавши к топору, — пояснял Герцен, — надобно овладеть движением, надобно иметь организацию, надобно иметь план, силы и готовность лечь костьми, не только схватившись за рукоятку, но схватив за лезвие, когда топор слишком расходится". В России нет такой партии; поэтому к топору он звать не будет, пока "останется хоть одна разумная надежда на развязку без топора".

В те же годы Герцен разрабатывал идею избрания и созыва всенародного бессословного "Великого Собора" — Учредительного

[1] Самоуправление.

собрания для отмены крепостничества, узаконения пропаганды социалистических идей, законной борьбы против самодержавия.

Герцену было ясно, что если с помощью революционного насилия можно упразднить самодержавие и остатки крепостничества, то построить социализм таким способом невозможно: "Насильем можно разрушать и расчищать место — не больше. Петрограндизмом[1] социальный переворот дальше каторжного равенства Гракха Бабёфа и коммунистической барщины Кабе не пойдет". В статье "К старому товарищу" (1869—1870 гг.) Герцен спорит с Бакуниным, продолжавшим принимать страсть разрушительную за страсть творческую[2]: "Неужели цивилизация кнутом, освобождение гильотиной составляют вечную необходимость всякого шага вперед?"

Государство, церковь, капитализм и собственность осуждены в научной среде, однако вне академических стен они владеют множеством умов. "Обойти вопрос понимания так же невозможно, как обойти вопрос о силе".

Из развалин буржуазного мира, разрушенного насилием, снова возникает какой-нибудь иной буржуазный мир. Попытка быстро, с ходу, без оглядки перейти от современного состояния к конечным результатам приведет к поражениям; революционная стратегия должна искать наиболее короткие, удобные и возможные пути к будущему. "Идя без оглядки вперед, можно затесаться, как Наполеон в Москву, — и погибнуть, отступая от нее".

В теории "русского социализма" Герцена проблемы государства, права, политики рассматривались как подчиненные социальным и экономическим проблемам. У Герцена немало суждений о том, что государство вообще не имеет собственного содержания — оно может служить как реакции, так и революции, тому — с чьей стороны сила. Комитет общественного спасения разрушал монархию, революционер Дантон был министром юстиции, самодержавный царь стал инициатором освобождения крестьян. "Этой государственной силой, — писал Герцен, — хотел воспользоваться Лассаль для введения социального устройства. Для чего же — думалось ему — ломать мельницу, когда ее жернова могут молоть и нашу муку?"

Государство, как и рабство, писал Герцен (ссылаясь на Гегеля), идет к свободе, к самоуничтожению; однако государство "нельзя сбросить с себя, как грязное рубище, до известного возраста". "Из того, чти государство — форма *преходящая,* — подчеркивал Герцен, — не следует, что это форма уже *прешедшая".*

[1] Петрограндизм — преобразование общества государственной властью насильственными методами, подобно Петру I (Великому).

[2] Герцен намекает на статью Бакунина (под псевдонимом Жюль Элизар) в "Немецком ежегоднике" за 1842 г., завершающуюся фразой: "Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!"

Будущее общество мыслилось Герценом как союз объединений (снизу вверх) самоуправляющихся общин: "Сельская община представляет у нас ячейку, которая содержит в зародыше государственное устройство, основанное на самозаконности, на мировом сходе, с избирательной администрацией и выборным судом. Ячейка эта не останется обособленною, она составляет клетчатку или ткань с сопредельными общинами, соединение их — волость — также управляет своими делами и на том же выборном начале".

Пропагандистом идей "русского социализма" был также *Николай Гаврилович Чернышевский* (1828—1889). Один из руководителей журнала "Современник" в 1856—1862 гг., Чернышевский посвятил ряд статей систематическому изложению и популяризации идеи перехода к социализму через крестьянскую общину, с помощью которой, по его словам, Россия сможет избежать "язвы пролетариатства".

В статьях Чернышевского идеи развития общинного землевладения в общественное производство, а затем и потребление получили популярное и подробное изложение в манере и форме, соответствующих общественно-политическому сознанию разночинной интеллигенции. Немалую роль в распространении этих идей сыграл революционный тон "Современника", занимающего крайне левую критическую позицию в публицистике периода подготовки и проведения крестьянской реформы. В публицистических статьях, в очерках по истории Франции, в рецензиях на различные произведения Чернышевский и Добролюбов вели антиправительственную пропаганду, используя эзопов язык, параболы, намеки и исторические параллели. Революция обозначалась в журнале как "деятельность широкая самобытная", "скачок истории", "важные исторические события, выходящие за пределы обыкновенного порядка, которым производятся реформы" и т. п.

Об устройстве власти, которая заменит свергнутое самодержавие, бегло говорилось в приписываемой Чернышевскому прокламации "Барским крестьянам от их доброжелателей поклон" (1861 г.). В этой прокламации одобрялись страны, в которых народный староста (по-иностранному — президент) выбирается на срок, а также царства, где царь (как у англичан и французов) ничего не смеет сделать без народа и во всем народу оказывает послушание.

Необходимость государства, по мнению Чернышевского, порождена конфликтами, обусловленными несоответствием между уровнем производства и потребностями людей. В результате роста производства и перехода к распределению по потребностям (принцип Луи Блана) исчезнут конфликты между людьми, а тем самым и надобность в государстве. После длительного переходного периода (не менее 25—30 лет) будущее общество сложится в федерацию основанных на самоуправлении союзов земледельческих общин, про-

мышленно-земледельческих объединений, фабрик и заводов, перешедших в собственность работников.

В "Современнике" критиковались западноевропейские либеральные теории и развивающийся конституционализм. "Все конституционные приятности, — писал Чернышевский, — имеют очень мало цены для человека, не имеющего ни физических средств, ни умственного развития для этих десертов политического рода". Ссылаясь на экономическую зависимость трудящихся, Чернышевский утверждал, что права и свободы, провозглашенные в странах Запада, вообще являются обманом: "Право, понимаемое экономистами в абстрактном смысле, было не более как призраком, способным только держать народ в мучении вечно обманываемой надежды".

Негативное отношение теоретиков "русского социализма" к формальному равенству, к парламентаризму впоследствии немало способствовало принципиально отрицательному отношению народников (до 1879 г.) к политической борьбе, к конституционным правам и свободам.

После отмены крепостного права наступил спад в распространении и развитии идей "русского социализма". В 1873 г. началось и в следующем году приняло массовый размах "хождение в народ" сотен и тысяч пропагандистов, звавших крестьян к низвержению царя, чиновников и урядников, к общинному устройству и управлению. К 1876 г. сложилась народническая организация "Земля и Воля". Идейной основой народничества была теория "русского социализма". В процессе осуществления этой теории внутри народничества определились разные направления, имеющие своих идеологов.

Признанным идеологом народничества являлся и теоретик анархизма М. А. Бакунин (см. § 3). Он полагал, что Россия и вообще славянские страны могут стать очагом всенародной и всеплеменной, интернациональной социальной революции. Славяне, в противоположность немцам, не питали страсти к государственному порядку и к государственной дисциплине. В России государство открыто противостоит народу: "Народ наш глубоко и страстно ненавидит государство, ненавидит всех представителей его, в каком бы виде они перед ним ни являлись".

Написанное Бакуниным и опубликованное в 1873 г. "Прибавление А" к книге "Государственность и анархия" стало программой хождения в народ пропагандистов всенародного бунта.

Исходя из основных положений теории "русского социализма", Бакунин считал, что в основании русского народного идеала лежат три главные черты: во-первых, принадлежность земли народу; во-вторых, право на пользование ею не лицом, а целой общиной, миром; в-третьих (не менее важно, чем две предыдущие черты), "общинное самоуправление и вследствие того решительно враждебное отношение общины к государству".

Призывая образованную молодежь к пропаганде, подготовке и организации всенародного бунта, Бакунин резко порицал доктринеров, стремившихся навязать народу политические и социальные схемы, формулы и теории, выработанные помимо народной жизни. С этим связаны его грубые выпады против Лаврова, ставившего на первый план задачу научной пропаганды и предполагавшего создание революционного правительства для организации социализма.

Последователи Бакунина в народническом движении назывались "бунтари". Они начали хождение в народ, стремясь прояснить сознание народа и побудить его к стихийному бунту. Неудача этих попыток привела к тому, что бакунистов-бунтарей потеснили (но не вытеснили) "пропагандисты", или "лавристы", ставившие задачей систематическую революционную пропаганду, просветительство, подготовку в деревне сознательных борцов за социальную революцию.

Петр Лаврович Лавров (1823—1900) с 1873 г. в эмиграции издавал журнал "Вперед!". Им написан ряд работ, пропагандировавших теорию "русского социализма".

Вкладом в теорию "русского социализма" была выведенная Лавровым "формула прогресса": *"Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости".*

Социализм в России, писал Лавров, подготовлен ее экономическим строем (общинное землепользование) и будет достигнут в результате повсеместной народной революции, которая создаст "народную федерацию русских революционных общин и артелей".

В отличие от Бакунина Лавров считал государство злом, которое нельзя уничтожить сразу, а можно только довести "до минимума несравненно меньшего, чем те минимумы, которые представляла предшествующая история".

Полемизируя с "якобинской теорией" Ткачева (см. далее), Лавров писал, что "всякая диктатура портит самых лучших людей... Диктатуру вырывает из рук диктаторов лишь новая революция". И все же для построения социализма, по Лаврову, необходима государственная власть как форма руководства коллективной деятельностью и применения насилия к внутренним врагам нового строя.

Теоретиком народничества был также *Петр Никитич Ткачев* (1844—1885). С 1875 г. он издавал (в Женеве) журнал "Набат" с эпиграфом: "Теперь, или очень нескоро, быть может — никогда!"

В отличие от других народников Ткачев утверждал, что в России уже нарождаются формы буржуазной жизни, разрушающие "принцип общины". Сегодня государство — фикция, не имеющая корней в народной жизни, писал Ткачев, но завтра оно станет конституционным и получит могучую поддержку объединенной буржуа-

зии. Поэтому нельзя терять время на пропаганду и подготовку революции, как предлагают "пропагандисты" (сторонники Лаврова). "Такие минуты не часты в истории, — писал Ткачев о состоянии России. — Пропустить их — значит добровольно отсрочить возможность социальной революции надолго, — быть может, навсегда". "Революционер не подготовляет, а "делает" революцию". Вместе с тем Ткачев считал бесполезным звать народ к. бунту, особенно во имя коммунизма, который чужд идеалам русского крестьянства. Вопреки мнению "бунтарей" (сторонников Бакунина) анархия — идеал далекого будущего; она невозможна без предварительного установления абсолютного равенства людей и воспитания их в духе всеобщего братства.

Задача революционеров, по мнению Ткачева, в том, чтобы ускорить процесс общественного развития; "ускориться же он может лишь тогда, когда передовое меньшинство получит возможность подчинить своему влиянию остальное большинство, т. е. когда оно захватит в свои руки государственную власть... Революция осуществляется революционным государством".

Необходимость революционного государства, руководимого партией меньшинства, Ткачев объяснял тем, что коммунизм не является народным идеалом крестьянства в России. Исторически сложившийся строй крестьянской общины создает лишь предпосылки коммунизма, но путь к коммунизму неизвестен и чужд народному идеалу. Этот путь знает только партия меньшинства, которая при помощи государства должна исправить отсталые представления крестьянства о народном идеале и повести его по дороге к коммунизму.

Ткачев оспаривал распространенное ср>еди народников мнение о развращающем влиянии власти на государственных деятелей: Робеспьер, Дантон, Кромвель, Вашингтон, обладая властью, не стали от этого хуже; что касается наполеонов и цезарей, то они были испорчены задолго до их прихода к власти. Достаточной гарантией служения благу народа, по мнению Ткачева, станут коммунистические убеждения членов правящей партии.

При помощи революционного государства правящая партия будет подавлять свергнутые классы, перевоспитывать консервативное большинство в коммунистическом духе и проводить реформы в области экономических, политических, юридических отношений ("революция сверху"). В числе этих реформ Ткачев называл постепенное преобразование общин в коммуны, обобществление орудий производства, уничтожение семьи (основанной на неравенстве), развитие общинного самоуправления, ослабление и упразднение центральных функций государственной власти.

Организованная в 1876 г. социально-революционная партия "Земля и Воля" принципиально отрицала борьбу за политические права

и свободы, за конституцию. Народник Степняк-Кравчинский писал (в 1878 г.), что социалисты-революционеры могут ускорить падение правительства, однако не смогут воспользоваться конституционной свободой, так как политическая свобода усилит буржуазию (владельцев капитала) и даст ей возможность сплотиться в сильную партию против социалистов. Кроме того, среди социалистов-революционеров времен партии "Земля и Воля" было распространено отрицательное отношение к формальному праву как к буржуазному обману. Широкую известность получило рассуждение Чернышевского. "Ни мне, ни вам, читатель, — писал он, обращаясь к читателям "Современника", — не запрещено обедать на золотом сервизе; к сожалению, ни у вас, ни у меня нет и, вероятно, никогда не будет средства для удовлетворения этой изящной идеи; поэтому я откровенно говорю, что нимало не дорожу своим правом иметь золотой сервиз и готов продать это право за один рубль серебром или даже дешевле. Точно таковы для народа все те права, о которых хлопочут либералы".

Преследование правительством пропагандистов и бунтарей, ссылки, высылки, судебные процессы по делам "о революционной пропаганде в империи" вынудили народников поставить вопрос о необходимости завоевания сначала политических свобод, дающих возможность вести социалистическую пропаганду. В 1879 г. "Земля и Воля" раскололась на две партии: "Народная Воля" (признавала необходимость политической борьбы) и "Черный передел" (оставалась на прежних позициях). "Народная воля" стремилась добиться демократических реформ, устрашая правительство террористическими актами. Аресты и казни народовольцев после убийства царя исчерпали силы этой организации.

Народнические идеи лежали в основе программы *партии социалистов-революционеров* ("эсеры", 1901—1923 гг.). Партия ставила задачу свержения царского правительства и одним из главных средств борьбы с ним считала вооруженное восстание и террористические действия, т. е. убийства и покушения на жизнь ответственных представителей этого правительства.

Программными требованиями партии социалистов-революционеров были установление демократической республики, широкой автономии для отдельных областей страны, федеративное устройство государства, право национальностей на свободу развития и культурную автономию. Программа предусматривала всеобщее избирательное право, выборность должностных лиц на известный срок и право их "сменения" народом, полное гражданское равноправие, отделение церкви от государства, всеобщее равное и обязательное образование за государственный счет, замену постоянной армии народной милицией. Для осуществления этой программы партия требовала созыва Учредительного собрания.

В общественно-экономической области социалисты-революционеры были сторонниками социализации земли, т. е. передачи ее в распоряжение демократически организованных местных общин и обработки земли личным трудом на началах уравнительного землепользования. В рабочем вопросе партия требовала сокращения рабочего дня (не более 8 часов), свободы профессиональных объединений, законодательной охраны труда и др.

Признавая непримиримую противоположность классовых интересов буржуазии и трудящихся масс, партия ставила конечной целью уничтожение частной собственности на силы природы и на средства производства, ликвидацию разделения общества на классы и установление планомерного труда всех на всеобщую пользу.

Партия социалистов-революционеров в€Ж1 пропагандистскую работу в деревне и в городе, настойчиво подчеркивая, что трудящееся население является единым рабочим классом, залог освобождения которого — осознание этого единства; партия принципиально отвергала противопоставление пролетариата, и крестьянства.

Девизом партии социалистов-революционеров были слова: "В борьбе обретешь ты право свое!"

В 1917 г. социалисты-революционеры активно содействовали созданию и развитию Советов. Расколы в партии эсеров, закрытие большевиками в январе 1918 г. Учредительного собрания, в котором эсеры имели большинство, а затем исключение их из Советов и массовые репрессии после событий июля 1918 г. привели к ликвидации партии социалистов-революционеров.

§ 6. Заключение

Во второй половине XIX в. сложились основные варианты политико-правовых социалистических и коммунистических концепций. Их содержание и исторические судьбы были различны.

Популярность анархизма предопределялась ростом государственного механизма во всех странах, его сращиванием с классом буржуазии, откровенно пробуржуазной политикой западноевропейских государств XIX в. Анархизм дал глубокую критику государства, но не ответил на вопрос, как пресечь неизбежное и продолжительное сопротивление капиталистов попыткам отнять у них собственность и лишить их власти.

Многочисленные приверженцы марксизма ценили его за глубокую критику капитализма. Однако марксизм, уповая на экономическую обусловленность грядущего отмирания государства, избегал постановки и решения проблемы возможного перерождения временной революционной диктатуры в стабильную деспотическую власть партийно-государственной бюрократии, противостоящую народу.

Как отмечено, популярность марксизму придавало то, что его теоретические положения часто соединялись с идеями социальной демократии в программных документах многих рабочих партий Западной Европы. Это сочетание породило ряд споров и теоретических затруднений. С самого начала деятельности социал-демократических партий стал дискуссионным вопрос о соотношении революции и реформы, программной цели и повседневной деятельности партий, притязающих на выражение и защиту интересов класса наемных рабочих. Было неясно, к чему звать рабочий класс — к коммунистической революции, уничтожающей капитализм, или к борьбе за сокращение рабочего дня, повышение заработной платы, улучшение условий труда, создание и развитие социальных гарантий. Должна ли социал-демократическая партия, ставящая программной целью ликвидацию капитализма, бороться за улучшение жизни рабочего класса при этом самом капитализме? Разногласия по названным проблемам вскоре породили расколы в социал-демократическом и марксистском движении.

При всех разногласиях и острых дискуссиях представителей различных течений социалистической и коммунистической политико-правовой идеологии второй половины XIX в. критика ими кричащих несправедливостей первоначального капитализма способствовала изживанию ряда этих несправедливостей, совпадала с общей тенденцией социализации гражданского общества и содействовала ее осуществлению.

ГЛАВА 23

Либеральная политико-правовая идеология в России в конце XIX — начале XX в.

§ 1. Введение

После отмены крепостного права (1861 г.) правительство России провело ряд реформ (судебная, земская, городская, военная и др.), которые подготовили почву для перехода ее к промышленному строю. Однако реформы носили половинчатый характер, не решали острейшие социальные, правовые и политические проблемы. Россия была отсталой страной с самодержавным государством, замшелой правовой системой, с рядом пережитков сословного строя, с нарастающими и обостряющимися классовыми и сословными противоречиями, грозящими социальным взрывом.

В этот период в России продолжалась деятельность социалистов-народников, призывавших крестьян к социальной революции. Развивалась либеральная мысль. Большинство либерально настроенных мыслителей теоретически обосновывали создание в России конституционной монархии, необходимость широких правовых реформ, формирование правового государства, юридического закрепления прав личности.

§ 2. Политико-правовое учение Б. Н. Чичерина

Видным деятелем либерального движения в России был профессор Московского университета *Борис Николаевич Чичерин* (1828—1904). Его перу принадлежат труды по государственному праву, истории политических учений, теории государства и истории русского права. Чичериным были подготовлены фундаментальное пятитомное исследование "История политических учений", сочинения "Собственность и государство", "Курс государственной науки", "Философия права".

Чичерин воспринял философию Гегеля, однако гегелевскую триаду (тезис, антитезис, синтез) заменил логической схемой из четырех элементов, в результате которой образуется круговорот четырех начал (единство — отношение — сочетание — множество).

Большое место в трудах Чичерина уделялось свободе личности. В понятии свободы Чичерин различал две стороны — отрицательную (независимость от чужой воли) и положительную (возможность действий по своему побуждению, а не по внешнему велению). Из требования внутренней свободы, по учению Чичерина, вытекает требование свободы внешней: действия людей необходимо разграничить таким образом, чтобы свобода одного не мешала бы свободе остальных, чтобы каждый мог свободно развиваться и чтобы были установлены твердые правила для разрешения споров, неизбежных при совместном существовании.

Право, по Чичерину, составляет неотъемлемую принадлежность всех обществ. Субъективное право — это законная свобода человека что-либо делать или требовать; объективное право — закон (совокупность норм), определяющий свободу и устанавливающий права и обязанности участников правоотношений. Оба эти значения, писал Чичерин, неразрывно связаны, поскольку свобода выражена в форме закона, закон же имеет целью признание и определение свободы — "источник права не в законе, а в свободе".

Чичерин не разделял концепцию теоретиков, утверждавших, что "право — минимум нравственности" (Еллинек, Соловьев). Право, по его учению, имеет самостоятельные природу и значение, в нем нельзя видеть низшую ступень нравственности, поскольку такое воззрение отводит праву подчиненное положение, делает его слугой нравственности, что приводит в конце концов к уничтожению свободы, к насильственному осуществлению нравственных начал.

Сущность развития, считал Чичерин вслед за Гегелем, состоит в постепенном осуществлении внутренней свободы. С этих позиций Чичерин критически оценивал те доктрины государства и права, которые "совершенно поглощают личность в обществе" или низводят человека до степени простого средства для общественных целей.

Необходимым проявлением свободы Чичерин признавал собственность. В ряде трудов, особенно в сочинении "Собственность и государство", он оспаривал теорию социалистов о передаче всего производства и распределения в руки государства, "самого плохого хозяина, какого только можно придумать". Право собственности, по Чичерину, есть коренное юридическое начало, вытекающее из свободы человека и устанавливающее полновластие лица над вещью. Ученый выступал против уравнения имущественного положения граждан. Если формальное равенство (равенство перед законом) составляет требование свободы, то материальное равенство (равенство состояний) свободе противоречит. Поскольку материальные и умственные силы, способности людей не равны, то и результаты их

деятельности не могут быть одинаковы. Уничтожить неравенство, замечал он, можно, только подавив свободу и превратив человека в орудие государственной власти, которая, налагая на всех общую мерку, может, конечно, установить общее равенство, но равенство не свободы, а рабства.

В центре концепции Чичерина — личность со своими правами и свободами. Он провозгласил принцип: "Не лица для учреждений, а учреждения для лиц". Только в обществе, замечал ученый, человек может реализовать все свои способности, входя по своему усмотрению в тот или иной общественный союз. Вслед за Гегелем Чичерин отмечал, что первой ступенью человеческого общежития, логическим переходом от личного права к общественному является семья. Вторую — составляют церковь и гражданское общество.

В государстве идея человеческого общежития, утверждал Чичерин вслед за Гегелем, достигает высшего развития. Государство, по его учению, "есть союз свободного народа, связанного законом в одно юридическое целое и управляемое верховною властью для общего блага". Основными элементами государства, по Чичерину, являются: 1) власть; 2) закон; 3) свобода; 4) общая цель. Он писал, что идея государства и его цель — гармоническое сочетание всех общественных элементов и руководство общими интересами для достижения общего блага.

Высшей стадией развития идеи государства Чичерин считал конституционную монархию, в которой, как он утверждал, различные начала общежития приводятся к идеальному единству: "Монарх представляет начало власти, народ и его представители — начало свободы, аристократическое собрание — постоянство закона, и все эти элементы, входя в общую организацию, должны действовать согласно для достижения общей цели".

Теория конституционализма Чичерина расходилась с порядками самодержавной России, о которых он не раз отзывался критически: "Для того, чтобы Россия могла идти вперед, необходимо, чтобы произвольная власть заменилась властью, ограниченной законом и обставленной независимыми учреждениями".

Отрицательное отношение Чичерина к самодержавию определялось и тем, что в его реакционной политике он видел нечто, чреватое революцией: "Там, где господствует упорная притеснительная система, не дающая места движению и развитию, там революция является как неизбежное следствие такой политики. Это вечный закон всемирной истории". Чичерин был противником революции, но сторонником реформ. Он призывал правительство "не потакать происка Чернышевского, Добролюбова", считая при этом наилучшим вариантом политико-правового развития России самоограничение абсолютной власти.

Чичерин утверждал, что земледельческий характер России и ее отсталость обусловливают необходимость сильной монархической власти: "В отличие от Запада, где общественное устройство сложилось само собой, в России монархия сделалась исходною точкою и вожатаем всего исторического развития народной жизни".

Чичерин был современником реформ и контрреформ в периоды царствования Александра II и Александра III. Перспективы развития государственного и правового строя России по-разному ставились и обсуждались в газетах того времени, в различных обществах и кружках. Чичерина тревожило то, что "либерализм", поразному толкуемый и понимаемый, стал модой, а рассуждения ряда новомодных "либералов" расходились с его представлениями о свободе. Этим была обусловлена оценка Чичериным современных ему видов либерализма. Он отвергает либерализм "уличный" и "либерализм оппозиционный", которые все порицают и критикуют, ничего реального не предлагая взамен. Позитивный смысл свободе может придать, по убеждению Чичерина, только либерализм охранительный, сущность которого состоит "в примирении начала свободы с началом власти и закона". В политической жизни лозунг охранительного либерализма означает: "Либеральные меры и сильная власть, — либеральные меры, предоставляющие обществу самостоятельную деятельность, обеспечивающие права граждан, — сильная власть, блюстительница государственного единства, связующая и сдерживающая общество, охраняющая порядок; строго надзирающая за исполнением закона, внушающая гражданам уверенность, что во главе государства есть твердая рука и разумная сила".

Чичерин был одним из основателей юридической (государственной) школы русской историографии второй половины XIX в. Движущей силой российской истории, по его мнению, является монархия, которая в интересах общества в целом закрепощала все сословия, а затем, когда исторические цели были достигнуты, раскрепощала их (отмена обязательной службы дворянства, затем отмена крепостного права). Чтобы привести самодержавие к конституционному правлению, он считал необходимым создать в России двухпалатное законосовещательное собрание: верхняя палата образуется на базе Государственного совета из назначаемых правительством чиновников; нижняя — из выборных представителей, которые должны выражать интересы всего народа.

В 1882—1883 гг. Чичерин исполнял обязанности Московского городского головы. Он участвовал в подготовке реформ, однако его гласный призыв к ним на официальном собрании 16 мая 1883 г. был истолкован как требование конституции, вызвал недовольство Александра III, царскую опалу и отстранение Чичерина от государственной деятельности. В августе 1883 г. Чичерин уехал из Москвы в свое родовое имение, где всецело занялся наукой.

§ 3. Социологические концепции права и государства в России. С. А. Муромцев. Н. М. Коркунов. М. М. Ковалевский

Социологическое направление в теории права и государства методологически исходило из того, что существование и развитие права и государства определяются общественными факторами. Большое внимание представители этого направления придавали изучению общественных интересов и отношений, классификации социальных групп, исследованию психологических и моральных основ государства и права.

Выдвинутая Р. Иерингом теория юридически защищенного интереса нашла немало сторонников в России. Наиболее известными из них были С. А. Муромцев и Н. М. Коркунов.

Сергей Андреевич Муромцев (1850—1910) — профессор гражданского права юридического факультета Московского университета, лидер конституционно-демократической партии, председатель I Государственной думы. Под влиянием концепции Иеринга, лекции которого он слушал в Геттингенском университете, Муромцев создал собственное учение о праве. Его труды содержат исследования по римскому праву, гражданскому праву и общей теории права. В их числе "Очерки общей теории гражданского права", "Определение и основное разделение права", "Что такое догма права?"

В своей теории Муромцев придавал главное значение правовым отношениям. В основе права лежат интересы индивидов, общественных групп, союзов и т. д. На базе интересов в обществе возникают различные отношения, регулирование которых осуществляется, отмечал ученый, с помощью различных санкций: юридической, моральной, религиозной и др. При этом каждое отношение может быть предметом нескольких санкций одновременно.

Отношение, соблюдаемое по привычке, обладает особенной прочностью и именно в силу этого, утверждал Муромцев, не нуждается в юридической санкции. Значение юридической защиты необходимо придавать только тем отношениям, которые еще недостаточно прочны и требуют дополнительных гарантий от государства. Юридической санкцией, считал Муромцев, обеспечивается только та часть общественных отношений, которая признается наиболее важной для интересов личности и государства и не может быть обеспечена иначе, как силой государственного принуждения.

По учению Муромцева правом в собственном смысле всегда является только правовой порядок.

На содержание правопорядка влияют интересы и отношения социальных групп. Муромцев писал, что общество пронизано со-

юзами разной степени общности: дружеские кружки, товарищества, семья, община, сословие, партия, государство. От характера отношений внутри общественной группы зависит и форма их защиты, которая определяется в каждом отдельном случае, смотря по обстоятельствам. Муромцев называл такую форму защиты "неорганизованной защитой", а сами отношения, которые гарантируются от нарушений таким образом, — "правовыми".

К правовым он относил те общественные отношения, которые складываются по поводу типичных для данного общества интересов отдельных лиц и их объединений. Эти отношения и интересы по мере признания обществом получают "неорганизованную защиту" со стороны общества и социальных групп. Однако при столкновении различных интересов "неорганизованной защиты" уже недостаточно, и необходимо, замечал ученый, обратиться за защитой нарушенного права к государственным органам, т. е. к "организованной защите". Действие ее жестче и, как следствие, "понудительнее, нежели действия формы неорганизованной". Она вручается судьям, должностным лицам государственных органов или общественных властей, действия их облекаются в точные формы с указанием границ компетенции, определенной процедурой принятия решений, и т. д. Организованную форму защиты Муромцев называл "юридической".

Различая "юридическое" и "правовое", Муромцев оговаривал отсутствие между ними четкой границы, особенно в периоды "развитого государственного быта" (по существу гражданского общества), когда в обществе действует и получает государственное закрепление особый, частный и групповой, не зависимый от государства интерес.

Муромцев утверждал, что сила государственной власти не абсолютна. В обществе существуют и другие силы, оказывающие влияние на правовой порядок (настроения в обществе, внешние условия). При установлении юридического характера отношений (возведение какого-либо отношения на степень права) деятельность власти ограничивается тем, отмечал Муромцев, что устанавливается факт притязаний у субъекта права по отношению к правонарушителям. Юридические отношения всегда возникают в форме притязаний.

Юридические нормы, которые создает государство, заявлял ученый, не всегда соответствуют существующему в данном обществе правопорядку. Большие надежды на преодоление противоречий между юридическими нормами и правовым порядком Муромцев возлагал на судебные и другие правоприменительные органы, которые, по его мнению, должны быть способны постоянно приводить действующий правопорядок в соответствие со справедливостью. Хотя "законодательная реформа — единственное верное средство для осуществления справедливости", нельзя полагаться толь-

ко на законодательный орган, реформы которого "могут слишком задерживаться". Поэтому основное внимание Муромцев обращал на суд и другие органы, применяющие право. Задача суда состоит в обеспечении полной гармонии между юридическими нормами и конкретным случаем, в индивидуализировании права. Для этого судья должен "осуществить справедливость", т. е. "применить юридические нормы именно в той степени, в которой случай характеризуется типичными свойствами, служащими основанием нормы". Таким образом, суд, считал Муромцев, превратится в арбитра между законом и конкретным правоотношением и сможет в соответствии со своим правосознанием проверять "жизненность" позитивного права, приводить закон в соответствие с "живым" правом.

Учение о праве С. А. Муромцева оказало значительное влияние на социологическое направление правоведения. В России аналогичные идеи развивали М. М. Ковалевский, Ю. С. Гамбаров, Н. А. Гредескул и другие правоведы.

Видным государствоведом, теоретиком права и историком правовой мысли был профессор *Николай Михайлович Коркунов* (1853—1904), преподававший в Петербургском университете, Военно-юридической академии и других учебных заведениях теорию и энциклопедию права, государственное право российское и зарубежное. Основные его произведения: "Лекции по общей теории права" (1904 г.), "Общественное значение права", "Русское государственное право", "Указ и закон", "История философии права".

Восприняв ряд идей Иеринга, Коркунов отвергал данное Иерингом определение права как "защищенного интереса", утверждая, что право предполагает не отдельный интерес, а связь, отношение не менее чем двух лиц с встречными интересами.

Право, по определению Коркунова, есть не просто защита интересов, но их разграничение.

Содержание общественной жизни составляют разнообразные интересы; чтобы определить границы осуществления сталкивающихся интересов, право устанавливает права и обязанности субъектов общественных отношений и тем самым, писал Коркунов, создает "порядок общественных отношений".

Коркунов отмечал, что гражданское право разграничивает интересы частных лиц, уголовное право — интересы обвинителя и подсудимого, гражданский процесс — истца и ответчика, государственное право — интересы всех участников государственного общения от монарха до подданного, международное право разграничивает интересы людей как участников международных отношений и как граждан конкретных государств.

Определенное воздействие на учение Коркунова оказали и модные в то время идеи социальной психологии. Коркунов рассматри-

вал право как "взаимное психическое воздействие людей", связывал общеобязательную силу закона с авторитетом веления органов власти, вызывающих "почти инстинктивное к себе повиновение".

Подобно Еллинеку и другим государствоведам Коркунов, решая непосильную для юридического позитивизма проблему связанности государства своим правом, стремился соединить юридическую концепцию государства (государство как "юридическое отношение") с социологическими и психологическими конструкциями.

Государство, по учению Коркунова, — не лицо, а юридическое отношение, в котором субъектами права являются все участники государственного общения, а объектом служит государственная власть как предмет пользования и распоряжения. Государственная власть основывается, по Коркунову, не на чьей-либо воле, а на коллективном сознании людей, на их психологическом единении. "Власть есть сила, обусловленная не волей властвующего, а сознанием зависимости подвластного", — отмечал ученый. Таким состоянием постоянного властвования, опирающегося на добровольное подчинение, является, по Коркунову, государство: "Государство есть общественный союз, представляющий собой самостоятельное и признанное властвование над свободными людьми".

Коркунов отвергал общепринятое понимание разделения властей как обособление законодательной, исполнительной и судебной власти. Сущность разделения властей, по его мнению, заключается "в обеспечении свободы надлежащим распределением функций властвования". При безусловном единстве власти как силы, служащей объектом отношения, возможно, утверждал Коркунов, разделение распоряжения государственной властью.

Возведением принципа разделения властей к более общему началу — совместного властвования, по мнению Коркунова, объясняется признание за правительством самостоятельного права издавать общие юридические правила в административном порядке. Взаимное сдерживание государственных органов выражается, по его мнению, в том, что указы имеют силу только при условии непротиворечия законам; необходимо также, утверждал Коркунов, чтобы суду принадлежало право проверять юридическую силу указов.

Рассуждая о государстве вообще или о государственном праве стран Запада, Коркунов нередко излагал радикальные идеи. Так, он неоднократно высказывался против ограничений избирательного права, поскольку "государство по самому существу своему призвано служить не отдельным классам, а быть организацией всего народа, как одного целого". Особенные возражения Коркунова вызывали цензовые избирательные системы: "Против ограничения избирательного права имущественным цензом в какой бы то ни было форме говорит то веское соображение, что этим искусственно уси-

ливается и так резко проявляющееся различие между имущими и неимущими. Крайнее неравенство экономических условий и вытекающая из этого зависимость неимущих от владельческих классов и так составляет самое больное место современного общества. А всякое искусственное усиление экономического неравенства неизбежно усиливает и так опасный антагонизм общественных классов".

Характеризуя государственный строй самодержавной России, Коркунов отмечал устарелость российских законов о правах гражданской свободы. Он с сожалением отмечал, что в России "государственная служба является единственной формой участия подданных в общей политической жизни страны" и потому политические права имеет лишь узкая сфера наличного служебного персонала, сформированная на началах сословности, причем "административная власть вооружена правом устанавливать такие ограничения свободы, которые отнюдь не могут быть оправданы необходимостью". Однако Коркунов полагал, что ближайшей перспективой развития государственного строя России должна быть не представительная, ограниченная монархия, как в странах Запада, а "правомерная, но самодержавная монархия".

По мнению Коркунова, упорядочение издания законов, наделение судов правом разрешать противоречия между указами и законами, учреждение административной юстиции в виде самостоятельной системы судов, предоставление им права отмены незаконных распоряжений, обеспечение гражданских прав (неприкосновенность собственности, право граждан на подачу петиций) в России не требуют наделения подданных политическими правами и создания представительства, ограничивающего власть самодержца. "Государь сосредоточивает в своих руках всю полноту верховной власти безраздельно, но осуществляет ее правомерно", — писал Коркунов.

Заметное место в развитии социологического направления права в России занимает историк и правовед, ученый и политический деятель, член I Государственной думы и Государственного совета *Максим Максимович Ковалевский* (1851—1916). Он преподавал в Московском (1877—1887 гг.) и Петербургском (1906—1916 гг.) университетах конституционное право, историю политических учений, историю иностранного законодательства и другие предметы. Его перу принадлежит ряд ценных исследований по социологии ("Социология", 1910 г.), по сравнительно-историческому и сравнительно-правовому методам ("Историко-сравнительный метод в юриспруденции и приемы изучения истории и права"), по теории права и государства и по истории политических учений ("От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму. Рост государства и его отражение в истории политических учений", "Общее учение о государстве" и др.).

Учение Ковалевского о государстве и праве органически связано с его социологической концепцией, Методологической основой его учения явились доктрина О. Конта, взгляды Г. Спенсера, психология Г. Тарда, солидаристские доктрины Э. Дюркгейма и Л. Дюги. Известную формулу О. Конта "порядок и прогресс" он заменил более общим понятием "организация и эволюция". Не всякая эволюция прогрессивна, рассуждал Ковалевский, и не каждая организация основана на порядке — порядок обеспечен лишь там, где общество образует "замиренную среду", основанную на общественной солидарности.

Каждая социальная группа, по Ковалевскому, есть прежде всего "замиренная среда", в которой вместо борьбы водворяется "солидарность, или сознание общности интересов и взаимной зависимости друг от друга". Право, по Ковалевскому, — это "нормы, ставящие себе целью поддержание и развитие солидарности", "приводимые в жизнь организованной силой общества — государством", обладающие принудительной силой.

Понятие права в концепции Ковалевского имеет двоякое значение: 1) право есть отражение требований солидарности и обусловленной ею идеи долга, заставляющей индивидов брать на себя обязанности, чтобы сохранить интерес группы; это право предшествует государству и порождает позитивное право; 2) позитивное право содержит правила, призванные либо расширить, либо ограничить свободу индивида (зависит от того, в какой степени государство берет на себя функции, ранее исполняемые общественными союзами).

Возникновение и права, и государства, согласно его теории, обусловлено интересами общественной солидарности. Состояние "замиренной среды" с присущей ей взаимозависимостью людей, подкрепляемое принудительной силой (вооруженным насилием), ведет к объединению различных союзов в государстве. Источник возникновения власти и государства Ковалевский под сильным влиянием теории Тарда усматривал "в психическом воздействии личностей, способных к инициативе, к творчеству, на массы, не способные ни к чему иному, как к подчинению своей деятельности чужому примеру и руководительству".

Исторической закономерностью Ковалевский считал необходимость продвижения каждого общества от низшей к более высокой стадии. Однако этому прогрессу противоречит, писал Ковалевский, "противопоставление бедности и богатства, рознь между имущими и неимущими". Для преодоления этого противоречия он полагал необходимым вмешательство государства в распоряжение собственностью в интересах земледельцев и рабочих, юридическое закрепление права на труд, свободную деятельность профсоюзов, их

борьбу за социальные права. Но он отвергал "социалистическую доктрину о государстве как о политическом владычестве господствующего экономического класса". Им осуждалось любое государство, посягающее на "личные права", как "деспотическое государство", "якобинское сверху или снизу".

Ковалевский был сторонником глубоких реформ, ведущих к утверждению "всесословного" (т. е. гражданского) общества. Он писал, что революция как средство социального изменения вызывается ошибками правительства, которое не удовлетворяют справедливые, естественные для своего времени требования народа. Кроме того, революция всегда предполагает насилие, а значит, нарушение "замиренной среды" в обществе. "Нам совершенно чужда мысль об уничтожении разом чего бы то ни было и создании сразу нового строя, новой религии или новой морали, — утверждал ученый. — При медленности общественных изменений прогресс более надежен, чем при их быстроте, эволюцию надо предпочитать революции, или, выражаясь языком Конта, прогресс желателен только под условием сохранения порядка".

Ковалевский не одобрял самодержавие, но был сторонником сохранения монархии в России. Он считал возможным эволюционное развитие самодержавия в "демократическую монархию", основанную на конституции и представительном: правлении. "Русская империя нуждается в более широких основах: она может быть только империей всенародной, — рассуждал Ковалевский. — Сохраняя наследственное руководительство нации ее историческим вождем, положим в основу русского обновления систему самоуправления общества".

§ 4. Учение о праве и государстве Г. Ф. Шершеневича

Теоретик права и государства *Габриэль Феликсович Шершеневич* (1863—1912) был профессором Казанского университета, а с 1906 по 1911 г. преподавал гражданское право в Московском университете. Ему принадлежит ряд крупных произведений: "История философии права", "Общая теория права" (1910—1912 гг.) в 4-х выпусках, "Общее учение о праве и государстве" и др. Ряд работ Шершеневич посвятил науке гражданского и торгового права.

Одной из центральных тем науки о праве в тот период было построение философии права и ее отграничение от общей теории права.

Шершеневич признавал, что право как явление общественное есть понятие социологическое и потому уяснение сущности права невозможно без понимания его проявлений в других областях. Од-

нако это не должно быть делом юристов, а должно исследоваться другими общественными науками. Любой "дуализм права", т. е. противопоставление действующему праву "идеального права", Шершеневич последовательно отвергал. Понятие естественного права, замечал он, на протяжении всей истории имело самые разные толкования. Особо жесткой критике Шершеневич подвергал возникшую в те годы концепцию естественного права с изменяющимся содержанием. Он считал, что эта концепция не только научно несостоятельна, но и социально вредна, поскольку стремится подменить действующее право меняющимся идеалом. Шершеневич доказывал опасность дуализма — "исторически сложившегося права и умопостигаемого". Противопоставление действующего права и права "идеального" ведет, по его мнению, к удвоению правового порядка, смешению права с другими социальными нормами.

Понятие права, утверждал Шершеневич, включает в себя только положительное, действующее право. Объективное право — совокупность правовых норм, субъективное право — "возможность осуществления своих интересов субъектом права". Шершеневич доказывал, что объективное и субъективное право — это не две стороны одного понятия, как утверждали Иеринг и другие представители социологической юриспруденции, а самостоятельные и совершенно различные понятия. Если субъективному праву всегда соответствует объективное право, то последнее может вполне существовать без субъективного права. Объективное право, по Шершеневичу, — основное понятие права, субъективное право — производное.

К сущностным чертам права ученый относил следующие: 1) право предполагает поведение лица; 2) право обладает принудительным характером; 3) право всегда связано с государственной властью. Эти неотъемлемые элементы права образуют представление о его понятии. Право, утверждал Шершеневич, — это норма должного поведения человека, неисполнение которой влечет за собой принуждение со стороны государственных органов.

Шершеневич полагал, что принудительный характер права не позволяет относить к нормам права конституционное, каноническое и международное право.

Шершеневич писал, что государство является источником права. Согласно его концепции государство есть явление первичное, а право — вторичное. На этом основании он выступал с критикой идеи правовой связанности государства им же самим созданным правом, которой придерживались Еллинек, Дюги, Штаммлер и другие теоретики. Теория правового государства, утверждал Шершеневич, не имеет теоретического обоснования и практического значения.

"Дело не в том, чтобы связать государство правовыми нитками подобно тому, как лилипуты связали Гулливера. Вопрос в том, как организовать власть так, чтобы невозможен был или был доведен до минимума конфликт между правом, исходящим от властвующих, и нравственными убеждениями подвластных". Государство, согласно Шершеневичу, предшествует праву и исторически и логически. "Для признания за нормами правового характера необходимо организованное принуждение, которое только и способно отличить нормы права от всех иных социальных норм и которое может исходить только от государства". Однако, размышлял ученый, не санкционируется ли таким образом произвол властей?

Подобно Иерингу Шершеневич рассуждал о политике фактического самоограничения государственной власти, которая в своих же собственных интересах устанавливает границы возможному произволу со стороны должностных лиц и государственных органов. Право представляет собой, по его учению, "равнодействующую двух сил, из которых одна имеет своим источником интересы властвующих, а другая — интересы подвластных".

Граница между правом и произволом заключается в том, отмечал Шершеневич, что "право есть правило поведения и должно быть соблюдаемо самой властью, его устанавливающей". Если же государственная власть, установившая правило, не считает нужным его соблюдать, а действует в каждом конкретном случае по своему усмотрению, то право сменяется произволом. В отличие от шайки разбойников государство проявляет свою волю в нормах, которые оно соблюдает, пока они не заменены новыми. Кроме того, различие между государством и шайкой разбойников заключается в том, что последняя пользуется силой для разрушительных целей, а государство обращает свою силу на созидательные цели.

Шершеневич призывал исследовать социальную направленность деятельности современного ему государства. Государство, по его мнению, само заинтересовано в благосостоянии своих граждан и, как результат, в стабильности государственной власти, поэтому оно должно пойти по пути оказания помощи слабейшему посредством социального законодательства и демократизации государственного строя.

В основе деятельности любого государства, утверждал Шершеневич, лежит инстинкт политического самосохранения. Политика государства должна быть достаточно гибкой, чтобы умело приспосабливаться к новым общественным условиям. "Прогрессивность того или другого государства обнаруживается именно в том, что оно сумело раньше и лучше уловить требования времени и приспособиться к ним, вызывая в других, по необходимости, подражание", — писал Шершеневич. А потому, выступая с требованием

реорганизации общественной жизни в России, он считал путь реформ единственно приемлемым как для существования и развития общества, так и для сохранения политической власти государства.

Шершеневич считал безусловно необходимым исследование тех явлений и отношений, которые влияют на содержание правовых норм и на их применение к правовым отношениям. Однако он возражал против замены правовой догматики социологическим правоведением либо естественно-правовыми воззрениями. Изучать догму и технику права, подчеркивал Шершеневич, особенно важно для юриста-практика, который стоит вне идеологии государства и политики права.

Разработанная им теория права и государства на основе формально-догматического метода имеет большое значение и в настоящее время. "Общая теория права" Шершеневича, переизданная в 1995 г., во многом не утратила значения для преподавания теории государства и права, истории политических и правовых учений.

§ 5. Неокантианские теории права. П. И. Новгородцев. Б. А. Кистяковский

Павел Иванович Новгородцев (1866—1924) — философ права, один из создателей концепции "возрожденного" естественного права в России, исследователь истории политических учений Нового времени. Он был профессором Московского университета, основателем и первым деканом Русского юридического факультета в Праге. Ему принадлежат работы по истории философии права, вопросам теории права и государства, среди которых наиболее известны "Введение в философию права. Кризис современного правосознания" и "Об общественном идеале".

Философско-методологической основой его концепции являлись учения Канта и Гегеля, теоретические положения которых Новгородцев стремился соединить с политико-правовыми идеями конца XIX — начала XX в.

Поиск и обоснование общественного идеала — тема всей жизни и научной деятельности Новгородцева. Он различал понятия абсолютного и относительного идеалов. Абсолютный идеал создается каждым человеком самостоятельно и выступает в качестве требования нравственного поведения индивида, бесконечного совершенствования личности. В основе этого идеала лежит личность как абсолютная цель общественного прогресса. Эти идеи Новгородцева во многом определялись философией права Канта, согласно которой человек всегда должен рассматриваться только "как цель и никогда как средство". Требование абсолютного идеала, по учению Новгородцева, носит вневременной характер и является общим для

права и морали. Однако в каждой из этих областей — в области права и в области морали — стремление к идеалу получает свое особое выражение соответственно существу той руководящей идеи, которая в них проявляется. Необходимо определить, писал Новгородцев, каков должен быть абсолютный идеал применительно к области социальных явлений.

Относительный идеал зависит не только от конкретного лица, но и от других субъектов общественной жизни (группы, класса, движения, партии т. д.) и ориентирован всегда на создание какого-либо общественного порядка, отражающего в то же время сущность отдельного человека (личная безопасность, свобода, равенство, собственность, солидарность и т. п.). В отличие от абсолютного, который имеет безусловное значение, относительный идеал носит условный характер. Проблема соотношения абсолютного и относительного элементов в общественном идеале, по существу, есть проблема связи "индивидуального — коллективного" ("личностного — общественного").

Поскольку, согласно концепции Новгородцева, общественный идеал носит духовный характер, ученый уделяет основное внимание проблеме соотношения права и нравственности. На этом базируется нормативно-этическое понимание права, в основе которого лежит понятие естественного права как части нравственной субстанции.

Новгородцев по-своему развивал понятие естественного права с изменяющимся содержанием. Мораль столь же неизменна, рассуждал Новгородцев, сколь постоянна сущность человека: то, что нравственно для одного человека, не может (не должно) быть этически безразличным для другого. Право же (и правосознание) подвижно и изменчиво, вплоть до того, что право может противоречить само себе или идее справедливости. Проблема заключается в том, чтобы в процессе совершенствования права (1) не выходить за пределы моральных критериев и (2) направлять правотворчество в соответствии с этическим идеалом в такой степени, в какой это возможно в данном исторически определенном обществе. То, что неосуществимо в одном обществе, может быть реализовано в другом.

Гегелевскую идею развития свободы, воплощения ее в конкретных условиях Новгородцев стремился соединить с этической теорией Канта. Результат не мог быть иным, чем идея "естественного права с изменяющимся содержанием", выражающая идею прогресса в правосознании (и в праве) при незыблемости принципов нравственности, основанных на признании ценности и достоинства личности всех времен и народов. Иными словами, если "право — минимум нравственности" (как утверждали Г. Еллинек, В. Соловьев и

др.), то этот "минимум", по Новгородцеву, может быть различен для разных исторических возможностей и объективных условий.

Новгородцева тревожил вопрос взаимоотношений личности как безусловной ценности, обладающей разумом и свободной волей, и общественной среды, которая может всецело поглотить личность. Недопустимо, заявлял он, подчинять личность обществу "в качестве орудия или средства" своего существования. С этих позиций Новгородцев критически оценивал теории марксизма и революционного синдикализма.

Общественно-политический идеал (относительный — по терминологии Новгородцева) в конце XIX — начале XX в. выражался, согласно его учению, в требовании социально-правового государства.

В работе "Введение в философию права. Кризис современного правосознания" ученый глубоко исследует новое содержание требований свободы и равенства, считая, что государство должно взять на себя заботу об экономически слабых лицах, которые в силу различных причин неспособны к существованию за счет собственных материальных средств.

Новгородцев писал, что цель права — охрана свободы, однако пользование этой свободой может быть совершенно парализовано недостатком средств. Вот почему, несмотря на то, что задачей и сущностью права является охрана личной свободы, не менее важна и возможность осуществления этой задачи — забота о материальных условиях свободы. Решение данной проблемы, заключал ученый, должно взять на себя государство.

Новгородцев обосновал понятие "право на достойное человеческое существование". Обладая нравственной природой, это право, рассуждал ученый, должно иметь юридическое значение. "В этом случае на наших глазах совершается один из обычных переходов нравственного сознания в правовое, которыми отмечено прогрессивное развитие права". Новгородцев обосновывал необходимость "обеспечить для каждого возможность человеческого существования и освободить от гнета таких условий жизни, которые убивают человека физически и нравственно". Он призывал к введению понятия права на достойное человеческое существование в Декларацию прав человека и гражданина и к юридической разработке основных институтов этого понятия в рамках позитивного права.

В 1920 г. Новгородцев эмигрировал и в 1922 г. выступил основателем и первым деканом Русского юридического факультета, а также председателем Религиозно-философского общества им. Вл. Соловьева в Праге. В последний период жизни в творчестве Новгородцева усилились религиозные настроения: все движение человечества представлялось ему по пути к теократии; связь права и

нравственности он полагал в более высоком единении на основе религиозного закона.

Философ и теоретик права и государства *Богдан Александрович Кистяковский* (1868—1920) в своем основном произведении "Социальные науки и право: Очерки по методологии социальных наук и общей теории права" (1916 г.) глубоко исследовал понятие права как социального явления и как части духовной жизни человека, методологию изучения права, вопросы государственной власти, проблемы прав человека и гражданина, идеи правового государства и возможности перехода к социально-справедливому государству.

Гуманитарные науки, в том числе наука о праве, подобно естественным наукам, должны строиться, по учению Кистяковского, на основе множественности понятий. Коль скоро "право входит в различные сферы человеческой жизни и деятельности, которые могут составлять предмет различных отраслей гуманитарных наук", то понятие права сводится к четырем основным определениям: государственно-организационному, социологическому, психологическому, нормативному. Все эти понимания права, отмечал Кистяковский, равноценны, а потому подлежат самостоятельному изучению и разработке.

Государственно-организационное, или *государственно-повелительное,* понятие права состоит в "совокупности норм, исполнение которых вынуждается, защищается и гарантируется государством". Право, согласно этому подходу, "есть то, что государство приказывает считать правом". Большое значение этого понимания права несомненно, отмечал Кистяковский, так как оно содержит "государственно-организационный элемент в праве", но и крайне ограниченно в силу того, что за рамками права остаются обычное право, часть государственного права и международное право.

Социологическое понятие права обращает внимание на право как на совокупность осуществляющихся в ж:изни правовых отношений. Право, согласно этому подходу, отмечал Кистяковский, представляет собой социальное явление, заключающее в себе широкий круг национальных, бытовых, экономических и других отношений. Во взаимодействии с ними право вырабатывается, изменяется, развивается. Такое правопонимание, считал ученый, безусловно, шире государственно-повелительного, поскольку обнимает и обычное, и государственное, и международное право во всем их объеме. К недостаткам этого правопонимания Кистяковский относил отсутствие четких границ между правовыми и неправовыми отношениями. В силу неясности критерия — что именно считать правом — социологи права, отмечал ученый, любят обращаться к словесным определениям типа "социальная солидарность", "замиренная среда" и т. п. Однако подобное правопонимание содержит в себе "чисто этическое содержание".

Психологическое понятие права, выдвинутое Л. И, Петражицким, представляет собой "совокупность тех психических переживаний долга или обязанности, которые обладают императивно-атрибутивным характером". В итоге, заявлял Кистяковский, создалось такое широкое понятие, "что объектом его оказалось не само право, а правовая психика". Вместе с тем за рамками этого правопонимания осталось содержание объективного права.

Нормативное понятие права признает право как "совокупность норм, заключающих в себе идеи о должном, которые определяют внешние отношения людей между собой". Это понятие права обладает большой познавательной ценностью, считал Кистяковский, поскольку указывает на устойчивый характер права (долженствование), который не определяется исчерпывающим образом ни одним другим правопониманием. Недостаток нормативного правопонимания заключается в том, писал он, что оно не всегда определяет реальное, действующее право, поскольку характер долженствования распространяется на то право, которое было бы желательно с точки зрения современного правосознания.

Кроме этих четырех "теоретических понятий" права Кистяковский определил "технические понятия", к которым относил юридико-догматическое и юридико-политическое понятия. Назначение этих понятий, по его мнению, заключается в определении и систематизации правовых явлений для решения чисто практических задач догматической юриспруденции.

"С точки зрения юридической догматики право представляет собой совокупность правил, указывающих, как находить в действующих правовых нормах решения для всех случаев столкновения интересов или столкновения представлений о праве и неправе", — писал Кистяковский. Кроме того, с помощью различных приемов юридической догматики нормы действующего права перерабатываются в юридические понятия, категории и приводятся, таким образом, в логичную правовую систему.

Юридико-политическое понятие права, или политику права, Кистяковский определял как совокупность правил, помогающих находить и устанавливать какие-либо устойчивые нормы в общественной жизни, тем самым закрепляя за ними правовой характер. Политика права — это раздел, наименее разработанный из всех способов научного изучения права, поскольку для построения научной политики права, по его убеждению, необходима не только разработанная система социальных наук, но и этика, которая могла бы дать ориентир для всех других отделов политики — промышленной, аграрной, торговой и др.

Все эти понятия права (четыре теоретических и два технических) не должны быть сводимы друг к другу. Между ними нет ло-

гической подчиненности и поэтому они должны изучаться параллельно. Но, несмотря на множественность научных понятий права, утверждал Кистяковский, право как явление едино. Применяя различные методы изучения одного явления социальной жизни — права, в правоведении нельзя создать единого научного понятия права, таких понятий будет несколько. Разработкой этих понятий должна заняться, по мнению Кистяковского, общая теория права. Нельзя довольствоваться только перечислением разных правопониманий, необходимо, считал ученый, "найти такие логические формы, которые объединили бы различные научные понятия явлений, лежащих в основании культурных благ".

Концепция Кистяковского была ориентирована на изучение права как части культурного творчества людей, т. е. на исследование права в сфере оценок и целей. Он различал в понятии права сферу бытия, социального явления, факта общественной жизни и сферу долженствования, нормы, области морали. Следуя Канту, ученый утверждал, что в основе права как проявления нравственности лежит принцип этического долженствования, предполагающий построение мира ценностей. Понятие "ценность" (право как порядок, свобода, личная безопасность и т. п.) находится в сознании человека, но значение этого понятия проявляется в действиях людей. Ценности составляют, по Кистяковскому, особый вид бытия, а именно — "культурную общественность". Это — особый мир, мир ценностей, который возникает из духовных потребностей человека. Он существует параллельно с миром природы и должен так же глубоко исследоваться человеком. Объектом подобного изучения для юриста должно быть признано правосознание людей, понимание ими значения права для регулирования социальных отношений и поддержания общественного порядка.

Кистяковский критически исследовал современное ему российское правосознание и отмечал, что в России, в первую очередь со стороны интеллигенции, нет интереса к правовым идеям. Кистяковский в работе "В защиту права" приводит стихотворные строки поэта-юмориста Б. Н. Алмазова (вложенные в уста К. С. Аксакова взгляды славянофилов): "По причинам органическим мы совсем не снабжены здравым смыслом юридическим, сим исчадьем сатаны. Широки натуры русские, нашей правды идеал не влезает в формы узкие юридических начал".

Как ориентир для развития государства Кистяковский предлагал идею правового и социально-справедливого государства. Право, по глубокому убеждению Кистяковского, должно быть "совершенно независимо от того, какие политические направления господствуют в стране и правительстве. Право, по самому своему существу, стоит над партиями..." "Наши юристы прежде всего должны настаивать

на признании за правом самостоятельного значения, так как право должно быть правом, а не каким-то придатком к экономической, политической и другим сторонам общественно-государственной жизни", — писал Кистяковский. Долг российских юристов — "способствовать всеми силами повышению авторитета права, а это повышение возможно только при неуклонном осуществлении правовых норм*. Высшее благо для России, заявлял ученый о современном ему праве, — это "определенность, прочность и устойчивость права".

Заслугой Кистяковского является глубокое обоснование множественности методов в изучении права. Исследование вопросов об отношении между правом и государством, правом и хозяйством, правом и обществом, правом и нравственностью, правом и религией и т. д. требует методологии, способной изучать это социальное явление с нормативной, социологической, государственно-организационной, психологической сторон.

Различные понятия права, по убеждению Кистяковского, должны быть не только ориентированы на изучение культурных благ, но и объединены с помощью каких-либо синтетических форм в новый вид познавательной деятельности человека. Эта проблема нищего учения о праве остается актуальной и в настоящее время.

§ 6. Религиозно-нравственная философия права в России. В. С. Соловьев. Е. Н. Трубецкой

В России в конце XIX — начале XX в. существовало немало философски-религиозно настроенных мыслителей, затрагивавших вопросы права с позиций справедливости, в связи с религиозными заповедями, идеями нравственного совершенствования.

Видный философ права *Владимир Сергеевич Соловьев* (1853—1900), доцент философского факультета Московского университета по кафедре философии, некоторое время читал лекции в Петербургском университете. В 1900 г. он был избран почетным академиком Академии наук по разряду изящной словесности отделения русского языка и словесности. В 1891 г. Соловьев был приглашен возглавить отдел философии в Большом Энциклопедическом Словаре Брокгауза и Ефрона, написал более 130 статей (например, статьи о Канте, Гегеле, Конте). Он внес большой вклад в обоснование нравственного содержания права. К числу главных работ Соловьева относятся "Кризис западной философии (против позитивистов)" (1874 г.), "Критика отвлеченных начал", "Оправдание добра. Нравственная философия".

Учение о праве Соловьева основывается на изучении и сопоставлении им природы права и морали. Согласно его взглядам нрав-

ственное требование по своему содержанию неограниченно и всегда стремится к построению идеала. Право, наоборот, носит условный характер и предполагает ограничение — в юридической области важны поступок и его результат. Нравственный закон, предписывая должное поведение, обращен только к внутренней стороне воли индивида, а юридический закон рассматривает внешнее проявление воли — имущество, действие, результат действия и т. д.

Коль скоро в правовой области важна реализация правовых норм для гарантированности каких-либо благ, например, безопасности лиц в обществе, осуществления прав личности, то юридический закон непременно должен содержать в себе прямое либо косвенное принуждение. Право, замечал Соловьев, это "принудительное требование реализации определенного минимального добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла". Задача права, по его мнению, заключается не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он до времени не превратился в ад.

Соловьев был приверженцем концепции "возрожденного" естественного права. Сущностью права Соловьев признавал "исторически-подвижное определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов — личной свободы и общего блага", где право — область внешняя, а интерес личности — область частная. "Общее благо" должно общим пределом ограничивать частные интересы, но оно не может их упразднять. Поэтому он выступал против смертной казни и пожизненного заключения, которые, по его мнению, противоречат существу права.

Соловьев в своем учении различал понятие сущности права (идею права) и позитивное право (закон). Закон — это "определенное в данных обстоятельствах места и времени ограничение личной свободы требованиями общего блага", к признакам которого он относил: 1) публичность; 2) конкретность; 3) реальную применимость.

Право должно быть обеспечено, следовательно, необходимо иметь достаточно силы для реализации правовых норм, рассуждал Соловьев. Такой силой он признавал государственную власть, содержание которой определяется деятельностью законодательной власти — власти издавать обязательные для всех законы, судебной властью — властью судить в соответствии с этими общими законами о частных делах, исполнительной властью — властью принуждать всех и каждого к исполнению законов.

Соловьев выступал против принципа разделения властей как "системы сдержек и противовесов". По мнению Соловьева, власть является единым началом полновластия; судебная власть подчиняется законодательной, а исполнительная — "заведует принудительным исполнением законов и судебных решений" и потому производна от первых двух.

Только в государстве право способно реально осуществляться и быть гарантированным. Поэтому Соловьев называл государство "воплощенным правом". Вместе с тем он не разделял концепции правового государства, считая что граница деятельности государства лежит не в индивидуальной свободе, а в "равномерном и всеобщем характере ограничения".

Соловьев выступал с обоснованием позитивных функций государства. Каждое государство имеет целью охрану основ своего общежития, а христианское государство, за которое ратовал Соловьев, стремится еще улучшить условия существования человека в этом обществе. Прогресс государства, по его замечанию, состоит в том, чтобы "как можно меньше стеснять внутренний нравственный мир человека и как можно вернее и шире обеспечивать внешние условия для достойного существования и совершенствования людей".

Одним из первых в России Соловьев выдвинул требование о праве каждого человека на достойное существование. Отрицая материальное уравнивание всех людей, Соловьев считал, что государство, тем не менее, должно взять на себя заботу об обеспечении экономически слабых лиц. Кроме нравственной цели поддержания достойного существования человека Соловьев видел в этом требовании условие существования всего общества и государства. "Правовое принуждение не принуждает никого быть добродетельным. Его задача — препятствовать злому человеку стать злодеем (опасным для общества) только в интересе общего блага", — писал ученый.

Являясь сторонником проведения реформ в России, наделения граждан различными правами и свободами, Соловьев предлагал идею государства как "нравственно-органическую солидарность между простым народом и образованным классом". Всю ответственность за ненадлежащее проведение государственных реформ он возлагал не только на правительство, но и на интеллигенцию, которая, по его убеждению, недостаточно отстаивала в России идеи права и правового государства.

В начале своего творческого пути Соловьев разделял идеи славянофилов о путях развития России, однако вскоре он выступил с их критикой. Славянофилы не признавали позитивного значения права и государства для русского народа. Соловьев стремился доказать, что нравственные свободы, к которым призывали славянофилы, без должных гарантий со стороны права и государства останутся фикцией.

Кроме того, Соловьев отрицательно относился к проповеди Л. Н. Толстым "непротивления злу", отрицавшей все правовые установления. Толстой настаивал на решении социальных вопросов с помощью только личного подвига человека вне правовой организации общества, его реформ, принудительных законов.

По мнению Соловьева, безопасность как одного человека, так и целого общества не может охраняться одним нравственным законом, который окажется недейственным для людей с преобладающими противообщественными настроениями. Для согласия всех интересов, считал он, как раз и необходимы юридический закон и государство.

Одной из наиболее сложных проблем философии права Соловьев считал соотношение личности и общества, которые он рассматривал как два соотносительных логически и исторически понятия. Оспаривая идеи других сторонников нравственного идеализма, Соловьев понимал природу общества и личности как единую нравственную. "Общество, — отмечал он, — есть дополненная, или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное общество". В обществе проявляются сознание и разум личности: людей объединяет вместе "общее предание", "общественное служение", "общий идеал".

Этим трем основным моментам лично-общественной жизни — религиозному, политическому, пророческому — в ходе исторического развития соответствуют, как замечал Соловьев, три последовательно выступающие ступени человеческого сознания и формы общественного строя: 1) родовая, принадлежащая прошедшему, но сохраняемая в современных условиях в видоизмененной форме в семье; 2) национально-государственный строй, господствующий в настоящем, и 3) всемирное общение жизни как идеал будущего.

На всех этих этапах общество проявляется как нравственное восполнение или осуществление личности на данном историческом этапе своего развития. Причем высшая ступень всецело не отменяет и не упраздняет низшую, а только, вбирая в свою сферу, видоизменяет ее, из самостоятельного целого делая подчиненною частью (например, родовой союз с возникновением государства становится его подчиненным элементом в виде семьи, в которой родственная связь не только не упраздняется, а, наоборот, углубляется; изменяется лее лишь правовое значение — род перестает быть основанием независимой власти). Так Соловьев определял нравственные основы и личности, которая стремится к бесконечному совершенству, и целого общества, которое предоставляет человеку возможности самореализации и саморазвития.

Значение философии права Соловьева в истории политико-правовых учений основывается на признании им идеального и социального характера права. По его убеждению, ценность права заключается в том:, что оно является не только нравственным ориентиром, но и необходимым регулятором общественных отношений. Идеи права как минимума нравственности, ориентация государства на социальные реформы были восприняты многими

философами права XX в. — П. И. Новгородцевым, С. Л. Франком, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым и др.

Евгений Николаевич Трубецкой (1863—1920) известен в истории отечественной политико-правовой мысли как философ-правовед, преподававший историю философии права, энциклопедию права в Ярославском Демидовском юридическом лицее, в Киевском, а с 1906 г. — Московском университетах. Он был одним из организаторов Психологического общества при Московском университете, Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, членом Государственного совета. Его перу принадлежит ряд работ по философии, религии, истории. К основным трудам Трубецкого по философии права относятся "История философии права", "Социальная утопия Платона", "Миросозерцание Вл. С. Соловьева", "Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства", "Энциклопедия права", вышедшая несколькими изданиями.

Особенное внимание Трубецкого было направлено на исследование содержания права как свободы. Согласно его взглядам право — это "внешняя свобода, предоставленная и ограниченная нормой", или "совокупность норм, с одной стороны, предоставляющих, с другой стороны, ограничивающих внешнюю свободу лиц в их взаимных отношениях".

Следуя Канту, Трубецкой считал, что право должно регулировать только внешнюю свободу людей и не может вторгаться в сферу морали. Именно с этих позиций он выступил с критикой положений В. Соловьева, согласно которым право понималось как минимум нравственности. Трубецкой указывал на смешение требований права и нравственности как на неизбежный результат подобного правопонимания. Он отмечал, что существует много нейтральных по отношению к нравственности норм, даже безнравственных, которые, тем не менее, закреплены государством в качестве общеобязательных для исполнения.

Трубецкой писал, что право и нравственность представляют собой две тесно взаимосвязанные области, которые можно сравнить "с двумя пересекающимися окружностями: у них есть, с одной стороны, общая сфера — сфера пересечения, в которой содержание их совпадает, и вместе с тем две отдельные области, в коих их требования частью не сходятся между собою, частью даже прямо противоречат друг другу".

Трубецкой выступил сторонником нового понимания естественного права — "возрожденного" естественного права. Право в целом, утверждал ученый, должно служить нравственности, однако для этого необходимо определить четкий критерий данной цели. Существует ли вечный идеал добра, одинаковый для всех времен и наро-

дов, или понятие добра, — это всегда отражение только исторических условий, как полагала историческая школа права? Осуждая сторонников нравственного идеализма, видевших в нравственности только кодекс неизменных требований должного, Трубецкой предлагал соединить идеи исторической школы права (право — продукт истории) с требованием представителей естественного права о нравственных ориентирах права. Содержание идеи добра с течением времени менялось, кроме того, оно неодинаково для разных народов, но сам закон, требующий поступать нравственно, признается всеобщим, т. е. обязательным для всех людей. Таким всеобъемлющим законом добра Трубецкой считал требование солидарности людей с ближними. При неизменности самого этого требования понятие солидарности, отмечал ученый, понималось по-разному. Дикарь признает себя связанным только с членами своего рода и племени; для древних греков, замечал Трубецкой, солидарность распространялась только на расу эллинов, а все остальные были для них варварами. И лишь христианство, заявлял он, "сводит все обязанности человека по отношению к ближним к заповеди любви, причем под ближним, которого мы должны любить, подразумевается всякий человек как таковой".

Идеи теории естественного права с меняющимся содержанием Трубецкой стремился связать с религиозной философией всеединства.

Трубецкой полагал, что право есть проявление Абсолютного на несовершенной ступени человеческого развития, когда спорные вопросы, возникающие в процессе общения, люди не могут разрешить самостоятельно и обращаются за защитой своих интересов к праву и государству. Он утверждал, что Евангелие ценит право и государство не как "возможную часть Царства Божия, а как ступень исторического процесса", этап восхождения к Абсолюту. Поэтому необходимо, по его мнению, ценить всякое, в том числе и относительное благо, любую условную ценность в жизни человека. "Всякая положительная величина, хотя бы и малая, должна быть предпочтена полному ничтожеству", — писал Трубецкой.

Анализируя состояние правопорядка в тот период в России, Трубецкой настоятельно указывал на необходимость изменений в обществе с помощью реформ. Ученый выступал с критикой как "черного зверя" — правительства, медлящего с проведением реформ, так и "красного зверя" — революционных организаций — за всепоглощающее разрушение.

Идеи Трубецкого о содержании права как компромиссе между максимальной внешней свободой человека и благом всего общества, разграничение естественного и позитивного права, требования реформирования общества оказали влияние на философско-пра-

вовые взгляды Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, И. А. Ильина, С. Л. Франка.

§ 7. Заключение

Политико-правовая идеология российского либерализма в теоретическом отношении стояла на уровне западноевропейской философской мысли, а в некоторых аспектах превосходила ее. Современные отечественные правоведы обоснованно отмечают, что в конце XIX — • начале XX в. русская юриспруденция совершила гигантский скачок в своем развитии. В дореволюционной России существовало много направлений изучения права: гегельянство, неокантианство, религиозно-философские теории, социологические и позитивистские доктрины и др. Концептуальная определенность каждой их них, содержательное развитие методологических начал в связи с изучением действующего права и перспектив его совершенствования, общая ориентация либеральной идеологии на передовые общественные идеалы обусловили столь высокое развитие русской юриспруденции, что современные исследователи ставят ее на один уровень с такими мощными пластами русской культуры, как художественая литература, философия, искусство.

ГЛАВА 24

Политические и правовые учения в Европе в начале XX в.

§ 1. Введение

В начале XX в. стала отчетливо проявляться наметившаяся в предыдущий период тенденция социализации гражданского общества. На рубеже XIX—XX вв. ведущее место в промышленности и торговле перешло от частных предпринимателей и торговцев к индустриальным, торговым и финансовым корпорациям. В это же время организованный в профессиональные союзы класс наемных рабочих сложился во внушительную силу, с которой вынуждены были считаться предприниматели и на защиту интересов которого стал притязать ряд политических партий и демократических движений. Значительные изменения претерпевало представительное государство. Расширение избирательного права, все более тесная связь представительных учреждений с политическими партиями и рост воздействия общественного мнения толкали буржуазное государство на путь социальных реформ. Государство выступало уже не только как "ночной сторож", осуществляя лишь охранительные функции, но и отчасти как социальное государство, организующее управление народным образованием, здравоохранением, социальным обеспечением. С начала XX в. повышается роль государства и в регулировании экономических отношений, в изживании кризисных явлений. Однако путь человечества никогда не был прямым и ровным; история знает не только рывки, скачки вперед, но и стремительные откаты назад. Опираясь на трудности развития гражданского общества, нередко обусловленные эгоизмом правящего меньшинства, ряд экстремистских групп и партий стремился к установлению тоталитарного строя под лозунгами борьбы с плутократией и буржуазной демократией. В России и Италии, а позже в Германии эти группы и партии добились успеха.

Политико-правовые программы двух основных направлений идеологии носили четко выраженный классовый характер.

Буржуазная политико-правовая идеология строила теорию права и государства с ориентацией на развитие гражданского общества по капиталистическому пути. Главными идеями этой идеологии были сохранение классового деления общества, проведение отдельных

реформ для смягчения противоречий между рабочим классом и буржуазией, продолжение демократизации представительного государства и усиление его социальной деятельности.

Социалистическая политико-правовая идеология основывалась на идее ликвидации капитализма и гражданского общества в интересах трудящихся классов. Однако на рубеже веков в некоторых социалистических теориях обозначилось реформистское направление, обосновывающее лишь социализацию гражданского общества, сближающееся с буржуазной, политико-правовой идеологией.

В связи с критикой юридического позитивизма возникли различные по методологической основе и по тематике учения о праве; в целом они не выходили за пределы буржуазной политико-правовой идеологии, но не имели выраженной социально-классовой окраски, поскольку сосредоточивались на решении технико-юридических или научно-методологических проблем, лишь отдаленно связанных с социологией и политикой (соотношение психологии и права, доктрина толкования и применения закона и др.).

§ 2. Социалистические политико-правовые учения

В начале XX в. получили развитие основные направления социалистической идеологии **XIX** в.

А. Марксистская политико-правовая идеология (социал-демократия и большевизм). Деятельность двух Интернационалов, социалистических, рабочих и социал-демократических партий способствовала утверждению марксизма как преобладающей социалистической доктрины начала XX в.

Однако на рубеже веков среди сторонников марксизма возникли существенные разногласия об исторических судьбах капитализма и социализма, о способах защиты интересов рабочего класса, в связи с чем в марксизме определились различные направления.

Эдуард Бернштейн (1850—1932) — один из руководителей германской социал-демократии и II Интернационала — в конце 90-х годов XIX в. опубликовал в партийной печати серию статей "Проблемы социализма", изданных затем книгой "Предпосылки социализма и задачи социал-демократии" (1899 г.). Исходя из вывода Маркса о том, что ни одна общественно-экономическая формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, Бернштейн утверждал, что капитализм еще далек от своего конца и завершения. Бернштейн указывал, что практика не подтвердила ни теории "крушения капитализма", ни идеи "обнищания пролетариата". Наоборот, чем больше развивается капиталистическое производство, тем больше уступок рабочий класс добивается от буржуазии. Берн-

штейн отмечал, что растущее профсоюзное и социал-демократическое движение вынуждает буржуазию к ряду уступок, способных заметно улучшить положение рабочего класса. Это улучшение осуществляется посредством отдельных реформ, из которых ни одна не будет последней, исчерпывающе решающей все проблемы. По мнению Бернштейна, идея социализма как идея далекого будущего отвлекает рабочее движение от борьбы за лучшее настоящее. Отсюда ставшее знаменитым его суждение о социализме: "Эта цель... для меня ничто, движение же — все".

Бернштейн призывал социал-демократов к упорной и настойчивой борьбе за реформы в интересах рабочего класса, к организации и просвещению рабочих. Бернштейн утверждал, что реформы, в отличие от революций, ведут к созданию долговременных учреждений, преодолению предрассудков, расширению кругозора масс. В революциях, писал он, чувство руководит рассудком; революционное насилие производит скорое действие, но оно пригодно только для устранения препятствий, которые привилегированное меньшинство ставит прогрессу. Сила революций — в разрушительной, отрицательной стороне. В реформах, осуществляемых законодательным путем, рассудок руководит чувством; их действие медленнее, поскольку они направлены не на уничтожение каких-то прав, а на компромиссы, созидание, улучшения. Сила реформ — в положительной работе. Поскольку рабочий класс еще не созрел для своей эмансипации, а экономические условия тоже ей не соответствуют, писал Бернштейн, речь может идти лишь о постепенном освободительном движении посредством организации и законодательных реформ.

Бернштейн призывал к ревизии (пересмотру) тех положений марксизма, которые, по его мнению, не соответствовали новой эпохе, к открытой критике теоретической части программы социал-демократии, составленной в духе марксизма. Бернштейн писал, что в марксизме есть несомненный элемент бланкизма и бабувизма: к понятию естественной эволюции общества, протекающей по объективным законам, присоединяется понятие переворота, навязывания обществу программы, сочиненной революционной партией.

Бернштейн утверждал, что рабочий класс еще недостаточно развит, чтобы принять в свои руки политическую власть; к тому же для социализма еще нет экономических условий. "Диктатура пролетариата — там, где рабочий класс еще не обладает сильной собственной организацией хозяйственного свойства и не достиг еще высокой степени моральной самостоятельности путем дрессировки в органах самоуправления, — писал Бернштейн, — есть не что иное, как диктатура клубных ораторов и ученых".

Призывая к ревизии теории марксизма, к его открытой критике, Бернштейн доказывал, что социализм вообще не может быть

научным. Наука имеет целью познание существующего, а социализм является идеалом, выражающим представления рабочего класса о будущем, к которому он стремится. Этот идеал опирается на научные достижения, но он неизбежно содержит элементы утопизма, поскольку будущее еще не существует и потому не может быть предметом научного исследования.

Вслед за итальянским марксистом Антонио Лабриолой Бернштейн предлагал переименовать научный социализм в "критический социализм", поскольку идеалы социализма обосновываются критикой капиталистического общества, а содержание этих идеалов само подлежит критике и пересмотру в связи с развитием социальных наук. "Свободная критика, — писал Бернштейн, — одно из основных условий научного познания".

Ссылаясь на Прудона, который в письме к Марксу предостерегал от опасности догматизма, связанной со стремлением построить научную теорию социализма, Бернштейн утверждал, что наука всегда должна быть открыта для замены устаревших положений и пополнения новыми знаниями, соответствующими современной реальности; на этой основе должны уточняться и идеологические постулаты. Социализм нуждается в науке об обществе как теоретическом путеводителе; социализм опирается на научное знание, но исключает "законченность", неизменность и догматичность.

С этих позиций Бернштейн подверг существенному пересмотру теоретические положения марксизма о классовой сущности и роли государства и права, о революции и реформе, о диктатуре пролетариата и сломе буржуазного государства.

Классовую борьбу Бернштейн рассматривал как одну из сторон исторического процесса, наряду с которой существует возможность сотрудничества классов во имя общего национального дела. Государство, по его мнению, тоже представляет собой не только классовую организацию, но и аппарат для управления страной. Поэтому социал-демократическая партия, выражая интересы рабочего класса, должна принимать участие в деятельности современного ей государства, участвуя в преобразовании общества посредством демократических и экономических реформ.

Произведения Бернштейна, реформистские настроения ряда других социал-демократов остро поставили перед партиями II Интернационала вопрос об актуальности ряда марксистских положений, особенно идей революции, диктатуры пролетариата, способах замены капитализма социализмом. В 90-е годы участились ссылки на Лассаля тех социал-демократов, в чьих глазах его авторитет был равен авторитету Маркса. Переиздаются сочинения Лассаля. Остро встал вопрос о революции и реформе, о классовой или нравственной, социальной сущности государства.

Долгое время главной опорой революционного марксизма во II Интернационале была делегация социал-демократической партии Германии. На ряде съездов этой партии в самой Германии резко критиковались оппортунизм, реформизм и ревизионизм Бернштейна.

Карл Каутский (1854—1938), один из лидеров германской социал-демократии и II Интернационала, автор многочисленных произведений, посвященных пропаганде марксизма, опубликовал книгу "Бернштейн и социал-демократическая программа. Антикритика", в которой отвергал высказывания Бернштейна против некоторых марксистских идей, писал о неизбежности социалистической революции, возражал против призывов превратить Социал-демократическую партию в партию социальных реформ. При сохранении капитализма, уверял Каутский, реформы временны, частичны, носят поверхностный характер и в конечном счете только содействуют накоплению социальных противоречий, обострению классовых антагонизмов и борьбы, ведущей к преобразованию общества в целом.

Кроме того, рассуждал Каутский, без признания социализма как цели само существование Социал-демократической партии лишается смысла.

Основатели и вожди германской социал-демократии ("эйзенахцы") *Август Бебель* и *Вильгельм Либкнехт,* защищая марксизм от критики, отстаивали основные положения революционной теории, но отмечали практическую сложность сочетания борьбы против капитализма за социализм и борьбы за реформы, улучшающие положение рабочего класса при капитализме.

Лучшим средством "поддержать огонь воодушевления в массах" Бебель считал признание и провозглашение социализма конечной целью борьбы социал-демократии и рабочего класса, но в то же время замечал: "Если мы станем отодвигать нашу прекрасную цель в туманную даль и постоянно подчеркивать, что только будущие поколения ее достигнут, тогда с полным правом масса от нас разбежится". В том же духе высказывался Либкнехт, призывавший социал-демократию уже в настоящем добиваться "преобразований в социалистическом смысле", не бездействуя в ожидании "спелых плодов социальной революции".

Революционных марксистов, критиковавших реформизм Бернштейна, но не присоединившихся к большевикам, последние называли *центристами.*

Установление политической власти рабочего класса центристы связывали с высоким уровнем развития капитализма, при котором рабочий класс составит большинство населения. Поэтому целью политической борьбы социал-демократии они считали приобретение большинства в парламенте и превращение парламента в гос-

подина над правительством. Каутский полагал, что существующий буржуазный аппарат управления не может быть в одночасье заменен чисто пролетарским управлением; поэтому пролетарская революция поначалу (на период перехода) создаст коалиционное правительство.

К центристам относился и *Георгий Валентинович Плеханов* (1856—1918) — один из основателей Российской социал-демократической рабочей партии, видный теоретик марксизма. Плеханов, как и многие другие марксисты, считал социалистическую революцию возможной на той стадии развития капитализма, когда материальное производство достигнет высокого уровня и пролетариат составит большую часть населения. Поэтому он был сторонником социализма, введенного не по принуждению, а по решению и с согласия большинства народа.

При всей остроте полемики между оппортунистами и центристами им были свойственны некоторые общие политико-правовые идеи.

Во-первых, все они были сторонниками демократии, использования в интересах рабочего класса всеобщего избирательного права, свободной борьбы партий на выборах, свобод слова, печати, собраний, полновластия представительных учреждений, а также развития социального законодательства и активного вмешательства государства в экономику.

Во-вторых, им было свойственно отрицательное отношение к революционному экстремизму. Если, как отмечено, Бернштейн всех вообще революционных марксистов обвинял в бланкизме, в стремлении навязать обществу искусственную программу развития при помощи государственной власти, то Плеханов тот же упрек адресовал Ленину. К Октябрьской революции 1917 г. Плеханов отнесся отрицательно. Через день после взятия власти большевиками он написал "Открытое письмо к петроградским рабочим"[1], в котором предостерегал пролетариат "от величайшего несчастья, какое только может случиться — захвата власти одним класом — еще того хуже, — одной партией". Плеханов предупреждал, что стране грозят насилие, гражданская война, разорение народного хозяйства, которые надолго отодвинут осуществление пролетарских идеалов. После опубликования этого письма Плеханов был избит организованной группой неизвестных лиц и вскоре скончался.

После разгона Учредительного собрания Каутский написал книгу "Диктатура пролетариата", содержащую резкую критику политики большевиков, противоречащей принципам демократии. Ленин ответил книгой "Пролетарская революция и ренегат Каутский"

[1] См.: Вопросы истории. 1989. № 12. С. 105—106.

(1918 г.), в которой пролетарская демократия противопоставлялась так называемой чистой, т. е. буржуазной, демократии.

Вскоре в книге "Терроризм и коммунизм" Каутский утверждал, что принудительное насаждение коммунизма порочит эту идею, ибо социализм — новый, прогрессивный общественный строй — невозможно ввести насильственно, вопреки воле большинства. Каутский сетовал, что Россией правят не рабочие, а новая бюрократия, которая низвела на уровень тени рабочие советы, затруднив новые выборы и исключив из них всякую оппозицию. В результате произвола этой бюрократии, опирающейся на средства насилия, на армию, писал Каутский, "русский коммунизм стал воистину социализмом казармы... Большевизм победил в России, но социализм потерпел там поражение".

Лев Троцкий в книге с таким же названием ("поводом к этой книге, — писал он в предисловии, — послужил ученый пасквиль Каутского того же наименования") доказывал, что революционная диктатура сама в себе находит критерии самопроверки, поскольку в ходе революции не может ставиться задача "статистически измерить группировку направлений". Троцкий подчеркивал, что Маркс не видел противоречия в том, что в 1871 г. Коммуна Парижа пыталась определить волю всей Франции; согласно теории Маркса пролетарская революция совершается в интересах большинства и потому неизбежно становится (в процессе развития) движением большинства. Каутский ответил книгой, содержащей критическую оценку революционных событий в России: "От демократии к государственному рабству. Ответ Троцкому" (Берлин, 1921 г.). "Как истый большевик, Троцкий требует демократии только от противника; впрочем, человечности и приличия большевики тоже требуют обычно только от других, — писал Каутский. — Коммунисты всех стран безгранично возмущаются всяким правительством, которое не предоставляет им полнейшей свободы печати, собраний, союзов и т. д. Но требование такой же свободы в советской республике вызывает у них только насмешку".

Большевики и социал-демократы — интернационалисты делали центристам II Интернационала тот упрек, что оппортунистическая позиция ряда социалистических депутатов побудила их, вопреки решениям II Интернационала, голосовать за военные кредиты в начале мировой войны (август 1914 г.).

Самостоятельным течением марксизма является *большевизм,* основателем и вождем которого был *Владимир Ильич Ульянов (Ленин)* (1870—1924). "Большевизм, — писал Ленин, — существует, как течение политической мысли и как политическая партия, с 1903 года".

Основная идея большевизма — идея "партии нового типа", централизованной организации профессиональных революционеров, стремящейся стать правящей партией, осуществляющей марксис-

тскую программу строительства социализма и коммунизма. Обоснование необходимости такой партии в том, что только она способна познать и постичь подлинные интересы рабочего класса.

В работе "Что делать?" (1901—1902 гг.) Ленин называл глубоко справедливыми и важными рассуждения Каутского о неспособности пролетариата выработать социалистическое сознание, научно выражающее его классовые интересы. Носителем науки является не пролетариат, подчеркивал Каутский, а *буржуазная интеллигенция,* обучающая социализму выдающихся по своему умственному развитию пролетариев, которые затем вносят социализм в классовую борьбу пролетариата.

Без помощи теоретиков (из буржуазной интеллигенции) пролетариат не способен познать свои собственные интересы и не знает, за что ему надо бороться. Его повседневная (стихийная) борьба за повышение заработной платы, улучшение условий труда и жизни не устраняет подчинения труда капиталу. Между тем, уверял Ленин, "основной экономический интерес пролетариата может быть удовлетворен только посредством политической революции, заменяющей диктатуру буржуазии диктатурой пролетариата".

Российская социал-демократия, утверждал Ленин, должна направить рабочее движение на путь политической борьбы. Для этого в России должна быть создана конспиративная централизованная организация профессиональных революционеров, стремящаяся к руководству всеми кружками, союзами, объединениями рабочего класса. "Дайте нам организацию революционеров, — писал Ленин, — и мы перевернем Россию!"

Борьба Ленина и его сторонников за создание такой партии породила в российской социал-демократии раскол на большевиков и меньшевиков. На работу Ленина "Что делать?" Плеханов отозвался работой "Чего не делать", в которой упрекал Ленина и его сторонников за бланкизм, за подражание народнику Ткачеву.

Политико-правовая идеология меньшевиков в основном тождественна идеологии Каутского и других социал-демократов Западной Европы. Их объединяла мысль, что социалистическая революция возможна лишь в странах с достаточно высоким уровнем развития производства и многочисленным рабочим классом. К таким странам Россия начала XX в., что очевидно, не относилась.

Поначалу основные теоретические и организационные усилия Ленина были направлены на создание и обоснование партии нового типа. Партия большевиков, по выражению Ленина, это "ум, честь и совесть нашей эпохи". В период первой русской революции (1905—1907 гг.) Ленин доказывал, что под руководством партии большевиков буржуазная революция в России будет перерастать в социалистическую: "Мы стоим за непрерывную революцию. Мы не остановимся на полпути". Позже теоретические усилия Ленина сосредо-

точились на обосновании свержения империализма (монополистического капитализма) в самое ближайшее время. Империализм, писал Ленин, — это такое состояние капитализма, когда он, выполнив все для него возможное, поворачивает к упадку; "империализм есть канун социальной революции пролетариата".

К специальному исследованию теоретических проблем государства Ленин приступил в эмиграции в 1916 г., составив конспект ряда работ Маркса и Энгельса ("Марксизм о государстве"). На основе этого конспекта была подготовлена и издана в 1918 г. книга "Государство и революция". Проблемы государства занимают важное место в "Апрельских тезисах", в статье "Удержат ли большевики государственную власть?" и других работах весны — лета 1917 г. Главное внимание Ленин обращал на такие вопросы, как обоснование насильственной социалистической революции, под которой понималось взятие власти партией большевиков, критика парламентаризма, необходимость слома старой государственной машины, создание Республики Советов (республики типа Парижской коммуны), сосредоточение управления всем народным хозяйством в руках *"одного* всенародного, государственного "синдиката", строжайший контроль со стороны государства над мерой труда и мерой потребления. "Все общество будет одной конторой и одной фабрикой с равенством труда и равенством платы". Ленин писал об использовании созданного капитализмом учетно-регистрационного аппарата трестов, монополий, банков.

Упрощение капитализмом учета и контроля до простых операций, доступных грамотному человеку, вовлекает весь рабочий класс в управление и входит в число условий отмирания государства. В работах этого периода Ленин обосновывал уничтожение (взрыв, отмену) государства в связи со строительством социализма и коммунизма. "При социализме *все* будут управлять по очереди и быстро привыкнут к тому, чтобы никто не управлял". Поэтому пролетарское государство — "полугосударство", отмирающее государство, "неполитическое государство", "уже не есть собственно государство". Ленин писал о замене постоянной армии всеобщим вооружением народа, об осуществлении управления без особого аппарата.

Практика государственного строительства после прихода большевиков к власти не подтвердила многих идей, высказанных в предшествующий этому период. Вместо отмирания государства, замены его Советами и организацией вооруженных рабочих создавался строго централизованный аппарат управления, состоящий из многочисленных профессиональных служащих. Вскоре была создана и постоянная армия.

Пересмотр ряда прежних своих теоретических положений Ленин объяснял обострением классовой борьбы: "Нам пришлось осуществлять диктатуру в самой ее суровой форме".

В послеоктябрьских трудах понятию диктатуры уделяется повышенное внимание. В книге "Пролетарская революция и ренегат Кутский" Ленин писал: "Революционная диктатура пролетариата есть власть, завоеванная и поддерживаемая насилием пролетариата над буржуазией, власть, не связанная никакими законами". Второе издание книги "Государство и революция" (1919 г.) дополнено разделом, подчеркивающим значение идеи диктатуры пролетариата в теоретическом наследии Маркса.

Важным условием диктатуры пролетариата в России, где рабочий класс был очень малочислен, Ленин считал партийное руководство: "Диктатура пролетариата невозможна иначе, как через коммунистическую партию". Руководящее положение коммунистической партии большевиков он называл основой Советской Конституции — юридической и фактической. "Ни один важный политический или организационный вопрос, — утверждал Ленин, — не решается ни одним государственным учреждением в нашей республике без руководящих указаний Цека партии".

В работах Ленина немало суждений о демократии, но суждения эти, обычно высказанные в полемике, часто имели декларативный, лозунговый характер: "Пролетарская демократия *в миллион раз* — подчеркивал Ленин, — демократичнее всякой буржуазной демократии; Советская власть в миллион раз демократичнее самой демократической буржуазной республики".

В условиях, когда Советы рассматривались лишь как "приводные ремни от партии к массам", Советская власть была номинальной. Даже в решениях РКП(б) резонно подчеркивалось, что Советы стали органами только агитации и пропаганды, и намечалась "политика оживления Советов". Партийно-административная диктатура не дала Советам проявить себя как органы власти. Не случайно весной 1921 г. последний клич гибнущей в Кронштадте российской социальной демократии был: "Власть не партиям, а Советам!"

Ленин видел, что не все первоначальные теоретические замыслы государственного строительства адекватно воплощаются в практике; некоторые явления и процессы его явно тревожили: "Коммунисты стали бюрократами. Если что нас погубит, то это".

Развитие партийно-административной системы, опирающейся на насилие, закономерно привело к декларативности демократических положений, провозглашавшихся марксизмом и ленинизмом, вопиющему противоречию практики и теории, высшим выражением которого явился сталинизм.

Б. Анархизм. Это учение продолжало оставаться распространенным социалистическим учением. В конце XIX — начале XX в. сложился ряд разновидностей, течений анархизма.

Видным теоретиком анархизма был *Петр Алексеевич Кропоткин* (1842—1921). Политическая деятельность Кропоткина началась

в самый первый период народничества; после ареста и побега он издавал в эмиграции газеты революционного и анархистского направления ("Бунтарь", "Свобода"). Его политические произведения стали активно издаваться в России и в других странах с начала XX в. В работах "Записки революционера", "Государство, его роль в истории", "Нравственные принципы анархизма", "Современная наука и анархия" и других Кропоткин изложил и обосновал теорию *анархо- коммунизма.*

Кропоткин писал, что в основе общества лежат всеобщее равенство, солидарность и свобода.

От общества отличается одна из его исторических форм — государство. Государство Кропоткин определял как "общество взаимного страхования, заключенного между землевладельцем, воином, судьей и священником, чтобы обеспечить каждому из них власть над народом и эксплуатацию бедноты. Таково было происхождение государства, такова была его история и таково его существо еще и в наше время".

Согласно теории Кропоткина сущность истории — стремление к личной свободе; этому стремлению враждебно государство, самый смысл которого заключается в "подавлении личности, в уничтожении всякой свободной группировки, всякого свободного творчества, в ненависти ко всякому личному почину и в торжестве одной идеи, которая по необходимости должна быть идеей посредственности...".

Особенностью исторической концепции Кропоткина является представление о случайности и прерывности государственной организации общества, которое в отличие от государства существует необходимо и постоянно. Оригинальность концепции в том, что целые периоды истории, по Кропоткину, государства не было; античные республики Греции, средневековые вольные города, свободные сельские общины, по его мнению, не были государствами в собственном смысле слова. Начало государственности в Европе положила Римская империя — централизованная бюрократическая иерархия, оторванная от народа и противостоящая ему. "Через всю историю нашей цивилизации, — писал Кропоткин, — проходят два течения, две враждебные традиции: римская и народная; императорская и федералистская; традиция власти и традиция свободы. И теперь, накануне великой социальной революции, эти две традиции опять стоят лицом к лицу".

Под великой социальной революцией Кропоткин понимал освобождение работника от ига капитала и организацию общества на принципах коммунизма. Идеалом Кропоткина был коммунизм, основанный на всеобщем труде и коммунальном производстве, свободном потреблении продуктов совместной работы, на свободной федеративной группировке от простого к сложному. Отношения между людьми будет определять "свободная мораль, без принуж-

дения и санкции, развивающаяся из самой жизни общества и переходящая в состояние обычая".

Золотое правило морали Кропоткин считал основой общежития. "Поступай с другими так, как бы ты хотел, чтобы в тех же условиях другие поступали с тобою" — это, утверждал Кропоткин, "не что иное, как начала Равенства, т. е. основное начало анархизма".

В коммунистическом обществе, полагал Кропоткин, место правительства займут "вполне свободное соглашение и союзный договор, случаи же столкновения неизбежно уменьшатся, а те, которые будут возникать, могут разрешаться третейским судом".

Переход к коммунизму Кропоткин считал длительным, сочетающим разрушение (бунты, стачки, ломка старой психологии, религии, идеологии, нравственности) с созиданием нового строя, организованного на свободных союзах и высокой нравственности.

Марксизм Кропоткин отвергал, видя в нем "государственный социализм", который неизбежно разовьется в экономический деспотизм, еще более страшный, чем политический.

Коль скоро организация коммунизма опирается на естественные законы, строительство нового общества не может быть поручено каким-либо государственным учреждениям. Коммунистическое общество "должно быть делом всех, оно должно быть создано творческим умом самого народа; коммунизм нельзя навязать свыше, — писал Кропоткин, — без постоянной, ежедневной поддержки со стороны всех он не мог бы существовать: он задохнулся бы в атмосфере власти".

Особенностью концепции Кропоткина было признание промежуточных ступеней между государством и анархо-коммунизмом. Преданархическая фаза — эпоха государственного федерализма — включает распад больших централизованных государств, развитие общественных организаций, служащих разрушению монополии церкви и государства, кооперативное движение, создающее предпосылки перехода к коммунизму.

Идеи анархо-коммунизма распространялись в России примерно с 1903 г. организацией сторонников Кропоткина "Хлеб и воля". В 1917 г. Кропоткин вернулся из эмиграции в Россию. Советы Кропоткин считал великим завоеванием революции, органами, с помощью которых Россия сможет построить коммунистическое общество без государства.

После Октябрьской революции в письмах к Ленину, в обращениях к западноевропейским рабочим, в других произведениях Кропоткин с тревогой писал о партийной диктатуре, о системе заложничества, о терроре, произволе ВЧК, массовых расстрелах.

Ссылаясь на уроки Французской революции, Кропоткин обращался к Ленину: "Террористы комитета общественной безопасности оказались могильщиками революции". Кропоткин сетовал, что

Россия стала Советской Республикой только по названию: "Теперь правят в России не Советы, а партийные комитеты, и их строительство страдает недостатками чиновничьего строительства". Диктатура партии, отмечал Кропоткин, безусловно вредна для создания нового, социалистического строя. Она препятствует местному строительству местными силами, уничтожает влияние и созидательную силу Советов, искореняет свободу печати и свободу предвыборной агитации, допускает ошибки, за которые приходится расплачиваться тысячами жизней и разорением целых округов. "Если же теперешнее положение продлится, — с грустью писал Кропоткин, — то самое слово "социализм" обратится в проклятие".

На основе идей анархо-коммунизма с 1904 г. в партии социалистов-революционеров сложилась фракционная группа максималистов, образовавшая в 1906 г. самостоятельную партию.

Максималисты отрицали программу-минимум и предполагали без промежуточных ступеней перейти к анархо-коммунизму через всеобщие стачки в городе и деревне, массовые экспроприации, социализацию земли, фабрик и заводов. В 1919 г. партия максималистов распалась; во второй половине 20-х годов ОГПУ ликвидировало группы кропоткинцев, попытавшихся объединиться во Всероссийскую федерацию анархистов-коммунистов (ВФАК).

В начале XX в. возникло относительно новое направление политико-правовой идеологии — *анархо-синдикализм.*

В 1895 г. во Франции профессиональные союзы создали "Всеобщую конфедерацию труда". Основой конфедерации были синдикаты (профессиональные союзы, объединения рабочих по профессиям), программной задачей — полное освобождение рабочих при помощи экспроприации капиталистов. Революционное большинство синдикалистов высказалось за "тактику прямого действия" (всеобщая забастовка, захват рабочими фабрик и заводов). Ставилась задача "разбить законность, которая нас душит". Конфедерация высказалась против всякой законности, против всякой власти, против класса хозяев. Синдикализм (профсоюзное движение) нашел теоретическое обоснование в анархизме. Вскоре были изданы основные труды теоретиков анархо-синдикализма.

Жорж Сорснь (1847—1922), французский социальный философ, в 1906 г. опубликовал книги "Размышления о насилии" и "Иллюзии прогресса".

Сорель писал, что теория Маркса основывается на непримиримости и вражде классов. Сореля тревожит, что в капиталистическом обществе проводятся реформы, устраняющие варварство раннего капитализма; взаимные уступки хозяев и пролетариев сеют надежду на возможность их солидарности и тем самым подрывают победоносное шествие социализма.

Если ослабевает классовая борьба — будущее мира становится неопределенным, непредсказуемым. Сорель писал, что только с по-

мощью насилия над буржуазией пролетариат может осуществить идею классового раскола, "без которой социализму было бы невозможно выполнить свою историческую роль". Более того, утверждал Сорель, "насилие пролетариата не только может обеспечить будущую революцию, но, по-видимому, оно представляет из себя также и единственное средство, которым располагают отупевшие от гуманизма европейские нации, чтобы вновь найти свою прежнюю энергию... Насилие спасет мир".

Сорель и другие теоретики анархо-синдикализма (Лягардель, Берт) резко критиковали государство, демократию и парламентаризм.

Ссылаясь на Прудона, они называли политическое общество (государство) искусственной надстройкой над экономическим обществом. Государство, писал Лягардель в книге "Пролетариат и демократия", насаждает социальный атомизм, так как понятие "гражданин" безлико и абстрактно, не отражает классовой структуры общества, состоящего из групп реальных людей — рабочих, капиталистов, земельных собственников и др. Затушевывая классовые различия и антагонизмы, парламентский режим "укрепляет социальное равновесие, необходимое для развития капитализма".

Сорель утверждал, что демократия стремится уравнять всех "граждан" так, чтобы рабочие захотели стать похожими на буржуа. В результате смешения классов насаждается посредственность, отрезаются пути к новой, высшей культуре, которую должен и может создать только пролетариат.

Демократия нравится тем политикам, которых она выносит к власти, дает возможность попользоваться им и их друзьям всеми выгодами, доставляемыми государством. Участие в правительстве социалистических депутатов (Мильеран и пр.) не изменило природы государства, писал Лягардель: "Отделение представителей от тех, кого они представляют, так велико, что между ними невозможна никакая органическая связь".

Сорель резко порицал не только буржуазных теоретиков, обосновывавших идею классовой солидарности, но и функционеров социалистических партий, страдающих "манией пророчества", "возвещающих накануне каждого нового дня социальную революцию".

Великим средством борьбы за социализм теоретики анархо-синдикализма считали прямое действие рабочего класса, социальную войну, всеобщую забастовку, заключающую в себе "все то, что ожидает социалистическая доктрина от революционного пролетариата".

Прямое действие рабочего класса исключает вмешательство посторонних сил в его борьбу за свои, пролетарские интересы.

Анархо-синдикалисты отвергали политические реформы, парламентскую деятельность социалистов, притязания социал-демократии на догматическое руководство пролетарским движением.

"Перед нами нет более кадра интеллигентов, социалистического духовенства, облеченного задачей думать за рабочий класс, — подчеркивал Лягардель, — перед нами сам рабочий класс, который при посредстве своего опыта беспрестанно открывает новые горизонты, непредвиденные перспективы, не подозревавшиеся ранее методы, одним словом, новые источники молодости".

Главным средством борьбы рабочего класса против капитализма анархо-синдикалисты считали всеобщую забастовку. "Идея всеобщей забастовки настолько могущественна, что она вовлекает в революционный водоворот все, чего она коснется, — писал Сорель. — Благодаря ей социализм остается всегда молодым, попытки осуществить социальный мир кажутся детскими". В ходе открытой социальной войны с капитализмом рабочий класс от пассивности переходит к активности и, по мнению Берта, "приобретает качества, необходимые для того, чтобы самому без всякой опеки управлять той огромной фабрикой, которую капитализм создал и должен ему завещать".

На место рухнувшего капитализма и политической организации, как полагали анархо-синдикалисты, станет экономическая организация рабочего класса, объединенного в профессиональные союзы (синдикаты). Будущее общество представлялось им как децентрализованная конфедерация автономных синдикатов, каждый из которых организует на основе добровольной дисциплины свободный труд без принуждения. Именно в сфере производства, подчеркивали теоретики анархо-синдикализма, рабочие имеют общие, объединяющие их профессиональные интересы. В процессе борьбы против капитализма рабочие из своей среды выдвигают доверенных лиц, руководящих движением. "При этом:, — не забывает добавить Лягардель, — в противоположность тому, что происходит с избирательной массой и партией, рабочая масса имеет способность и возможность судить о своих избранных".

Синдикализм, нашедший теоретическое обоснование в анархизме (французские теоретики анархо-синдикализма часто ссылались на Прудона, многое взяли у Бакунина), получил развитие в ряде стран Европы (а затем в США и Латинской Америке). С 1906 г. в Англии распространяются идеи "гильдейского социализма" (А. Пенти), ставящие целью переход предприятий в управление объединенных работников этих предприятий ("национальных гильдий").

§ 3. Политико-правовая доктрина солидаризма. Л. Дюги

Идеи солидаризма получили значительное распространение в конце XIX — начале XX в. Их теоретической основой была социологическая доктрина, взгляд Огюста Конта на общество как на еди-

ное целое. В идеологическом отношении они противостояли и индивидуализму, и социализму (коммунизму).

С резкой критикой понятия солидарности, как отмечено, выступили Сорель и другие французские анархо-синдикалисты, звавшие пролетариат к открытой классовой борьбе против буржуазии.

Опровержение революционного синдикализма и попытку построить на основе идей солидарности политико-правовую концепцию предпринял профессор юридического факультета в Бордо *Леон Дюги* (1859—1928).

В книге "Государство, объективное право и положительный закон" (1901 г.), а также в последующих произведениях Дюги писал, что основой общества является неравенство людей, которое приводит к разделению общества на классы, каждый из которых выполняет социально необходимую функцию. Этим обусловлена социальная солидарность, понимаемая как "факт взаимной зависимости, соединяющей между собой, в силу общности потребностей и разделения труда, членов рода человеческого".

Осознанный факт солидарности порождает социальную норму, которую Дюги формулирует таким образом: "Ничего не делать, что уменьшает солидарность по сходству и солидарность через разделение труда; делать все, что в материальных силах личности, чтобы увеличить социальную солидарность в обеих этих формах". Эта норма солидарности стоит выше государства и положительных законов, которые лишь служат ее осуществлению: "Норма права возлагает на всех обязанности не делать ничего, что противоречит общественной солидарности, и делать все для развития этой солидарности".

Свои идеи Дюги противопоставил учению о классовой борьбе, которое называл "отвратительной доктриной".

Дюги тревожит революционный синдикализм, теоретики которого (Сорель, Лягардель, Берт) призывали к насильственным действиям и всеобщей забастовке. "Вот против этого, — писал Дюги, — я протестую всеми силами: насилие крайне разрушительно; оно служит источником страдания и смерти... Столь же энергично отвергаю я всеобщую стачку". Надо делать все, писал Дюги, чтобы избежать революции, к которой призывают революционные синдикалисты, "проникнутые колоссальным заблуждением, которое пустил в оборот Карл Маркс". "Преступлением является проповедовать борьбу классов, — писал Дюги, — и я думаю, что никоим образом мы не идем к уничтожению одного класса другим, а, напротив, к режиму координации и иерархии классов".

Дюги подчеркивал, что предприниматели и капиталисты столь же необходимы обществу, как и пролетарии. Всеобщая забастовка, захват рабочими фабрик и заводов, насилие по отношению к буржуазии, к чему призывал революционный синдикализм, грозят об-

ществу разрушением. Но Дюги сочувственно цитирует те произведения Прудона, где речь идет о естественности экономической организации, о ее первенстве по отношению к государству.

Дюги признавал и одобрял мирное, ненасильственное синдикалистское движение, имеющее целью обуздание эгоизма частных предпринимателей и ставящее разумные границы требованиям наемных рабочих. Задачи синдикализма — компромисс между трудом и капиталом. Характерной чертой XX в. Дюги считал все более широкое развитие синдикатов, объединяющих по профессиональному признаку рабочих, предпринимателей либо тех и других. В конечном счете, считал Дюги, возникнет федерация классов, организованных в синдикаты, отношения между которыми будут регулироваться соглашениями, основанными на взаимных уступках.

Отвергая доктрины либерализма и индивидуализма, Дюги вслед за О. Контом утверждал, что изолированная личность, о которой писали философы XVIII в., не существует; человек — "это индивид, взятый в узах, социальной солидарности".

"Абсолютное равенство всех людей противоречит фактам, — утверждал Дюги. — Люди, далекие от равенства, в действительности существенно отличаются друг от друга, и эти отличия растут с успехами общественной цивилизации. Отношение к людям должно быть различно, так как люди различны; их юридическое состояние, будучи лишь выражением их отношения к себе подобным, должно быть различно для каждого из них, так как глубоко различна роль каждого по отношению ко всем".

Дюги критиковал идеи равенства и естественных прав человека, выдвинутые в революционную эпоху и закрепленные в Декларации прав человека и гражданина. Неоднократно ссылаясь на Огюста Конта, он призывал заменить понятие субъективного права понятием социальной функции, тождественной обязанности "исполнять ту работу, к которой обязывает социальная норма".

"По солидаристской доктрине, — рассуждал Дюги, — индивид не имеет никакого права, он имеет лишь социальные обязанности". Эти взгляды Дюги развивал особенно обстоятельно применительно к собственности, которая, оставаясь частной, рассматривается им не как субъективное право индивида, а как его обязанность.

Дюги стремился доказать нужность и полезность частной капиталистической собственности. "Существует и, вероятно, долго будет существовать исключительно капиталистический класс,— писал Дюги, — и я в этом не вижу ничего дурного... Капиталистическому классу отводится особая роль: собирать капиталы и отдавать их в распоряжение предприятий".

Дюги ссылался на то, что закрепленное Гражданским кодексом Наполеона (1804 г.) понятие собственности (право "наиболее абсолютным образом" пользоваться и распоряжаться вещами) в совре-

менную эпоху устарело — на собственнике лежит ряд обязанностей и ограничений, возлагаемых обществом; результатом вмешательства публичной власти в имущественные отношения стала "социализация частной собственности". Однако собственность остается частной. В приведенной выше цитате под "капиталистом-собственником" понимается не предприниматель (организатор производства), а рантье, вся забота которого состоит во владении денежными средствами, акциями и другими ценными бумагами и в получении процентов и дивидендов. По теории Дюги, это тоже является "социальной функцией", ибо должен же кто-то владеть капиталом и рисковать им, вкладывая в различные предприятия. Дюги воспроизводит обширные рассуждения Огюста Конта, стремившегося в полемике с сен-симонистами "облагородить" собственность, представить владение капиталом как социальную функцию, почетную обязанность перед обществом.

В отличие от Конта, считавшего право пережитком теологического этапа, Дюги признает необходимость права в промышленном обществе. Социальную солидарность он считал не только фактом, но и нормой, имеющей юридический характер. Рассуждения Дюги о замене понятия субъективных прав понятием социальных функций и обязанностей более всего относились к частной собственности, о социализации которой много говорилось в начале XX в., причем эту социализацию Дюги связывал с развитием законодательства о *праве* собственности, что не было свойственно социологии Конта. По существу, право и договоры синдикатов, обеспеченные равной охраной законом, в концепции Дюги заменяли "позитивную религию" основателя социологии. Получилось так, что, широко используя идеи и терминологию Конта, Дюги нередко вкладывает в социологические термины и понятия юридическое содержание, а это чуждо учению Конта. Вот почему многие суждения Дюги звучат парадоксально — "свобода труда есть последствие социальной обязанности трудиться".

Оставаясь, подобно Конту, убежденным противником индивидуализма, рассуждая об индивиде как о "клеточке, колесе социального организма", Дюги считал индивидуальную трудовую деятельность основой промышленного общества. Дюги (как и Спенсер) — сторонник свободы предпринимательства и частной инициативы. "Свобода есть право потому, — писал Дюги, — что человек имеет обязанность развивать возможно полнее свою индивидуальную деятельность; ибо его индивидуальная деятельность есть существенный фактор солидарности в силу разделения труда". Индивидуальная деятельность потому и признается социальной функцией (обязанностью), что она органически вплетена в систему общественного разделения труда, полезна и необходима другим участникам общественного производства. Дюги — против государственного вмеша-

тельства в экономическую и иную деятельность индивидов. Он писал, что из нормы солидарности для государства вытекает "обязанность не создавать ни одного закона, могущего нанести ущерб свободному развитию индивидуальной деятельности, ибо свободное развитие индивидуальной деятельности необходимо для того, чтобы социальная солидарность могла осуществляться и развиваться". Дюги выступал за свободу труда, торговли, промышленности. Некоторые ограничения, которые он все лее предлагал в области трудовых отношений, сводились к такой регламентации трудового договора, чтобы предприниматель не мог вопреки норме социальной солидарности поработить наемного рабочего.

С точки зрения теории Дюги правовые нормы о свободах совести, вероисповеданий, мысли, печати и других вполне соответствуют норме социальной солидарности уже по той причине, что посягательства на эти и иные индивидуальные свободы в свое время порождали религиозные войны, якобинский террор и иные общественные бедствия. В центре внимания Дюги — не традиционные свободы личности (их полезность бесспорна), а связь людей и их солидарность в разделении общественного труда: "Сама по себе цивилизация характеризуется многочисленностью потребностей и способов их удовлетворения в наиболее короткое время. Тем самым предполагается громадное разделение общественного труда, а также громадное разделение функций и тем самым громадное неравенство современных людей".

Защита свободной индивидуальной трудовой деятельности, а также признание личных свобод придают риторичность протестам Дюги против понятия субъективного права. Эти протесты направлены более против индивидуализма, свойственного классическому либерализму, чем против признания правовых возможностей личности, образующих содержание субъективных прав.

В критике либерализма и "метафизических (фиктивных)" идей XVIII в. Дюги нередко близок к доводам, которые Лягардель, Сорель и Берт выдвигали против буржуазной демократии и абстрактного равенства перед законом. Правовое равенство индивидов Дюги считал не только лживым и фальшивым, затеняющим фактическое неравенство людей, но и недостаточным для осуществления социальной солидарности.

Мысль Дюги состояла в том, что специфические интересы участников общественного производства в большей мере обеспечиваются не столько абстрактно равным для всех правом, сколько точными определениями правовых статусов и объединениями лиц одинаковых профессий. Дюги — за строго профессионально-классовый подход к правовому статусу личности. Он писал, что современные классы подвижны, а их границы очень растяжимы; индивид имеет возможность перейти от одного вида трудовой деятельности к дру-

гому. Но лежащая в основе общественного производства индивидуальная трудовая деятельность должна иметь правовое обеспечение и защиту сообразно специфике этой деятельности.

Рассуждения Дюги о соотношении юридического равенства и неравенства людей в современном обществе, особенно в сфере общественного труда, затрагивают одну из сложнейших проблем теории права. Достаточно известно, что в современном правоведении еще не нашла общепризнанного решения проблема соотношения всеобщего юридического равенства людей и многообразия их индивидуальных правовых статусов, различия которых (особенно в сферах трудового права и социального законодательства) зависят от квалификации, профессии, возраста, образования, пола, должности, стажа работы, навыков и познаний в строго определенной области знаний и т. д. Все равны перед законом и пользуются равным правом на его защиту, но все имеют разные правовые возможности или ограничения, особенно в сфере общественного труда, где правовой статус работника индивидуален, но почти тождествен правовому статусу лиц, выполняющих аналогичную работу. Поэтому люди объединяются в союзы, писал Дюги, основанные на общности профессиональных, промышленных, коммерческих, научных, артистических и других интересов, а также на обещаниях взаимопомощи. Коль скоро не тождественны их трудовые (профессиональные) обязанности, то не равны и их правовые статусы, что, по утверждению Дюги, не исключает их правового равенства в единственно возможном смысле — "в смысле равной охраны законом, а не в смысле математического равенства".

Эти объединения, союзы и ассоциации Дюги называл самым выдающимся фактом современности. Согласно учению Дюги синдикализм является фактором единения и умиротворения по той причине, что он лучше обеспечивает и защищает интересы связанных разделением труда индивидов, чем декларативное провозглашение их абстрактных прав: "В синдикализме надо видеть движение, дающее определенную юридическую структуру различным общественным классам, т. е. группам индивидов, уже связанным однотипностью работы в общественном разделении труда". Целью правового оформления синдикатов, писал Дюги, является защита индивида от произвола и насилия со стороны других классов и центральной власти.

Дюги протестует против взгляда на государство как на всеохватывающую систему власти, возвышающуюся над обществом и управляющую им. Этот взгляд, связанный с "метафизическими идеями", с гипотезой общественного договора, догмой государственного суверенитета, "софизмами Руссо" о подчинении меньшинства большинству, считал Дюги, лежал в основе римской, королевской, якобинской, наполеоновской, коллективистской форм государства, дес-

потически вершивших общественные дела. На смену этим формам, командовавшим обществом, должно прийти государство как система публичных служб, существующих в обществе и обслуживающих его.

Дюги довольно едко критиковал различные стороны государственного строя Франции и парламентаризма вообще. Дюги замечал, что закон выражает не всеобщую волю, а волю нескольких человек, голосующих в парламенте, представляющих к тому же меньшую часть избирательного корпуса; кроме того, политическое всемогущество принадлежит не парламенту, а кабинету министров, ответственность которого стала пустым звуком. Разложение парламентского режима означает, по мнению Дюги, гибель римской, королевской, якобинской, наполеоновской, коллективистской формы государства, на смену которой приходит более широкий и более гибкий государственный строй, "где главная сила будет принадлежать не какому-либо привилегированному классу, но действительному большинству из представителей всех классов и всех партий. Господству класса должен наступить конец, — заявлял Дюги, — мы отказываемся от господства как пролетарского класса, так и буржуазного".

Дюги предлагал ряд преобразований в государственном строе Франции. Палата депутатов должна избираться по пропорциональной системе. Сенат должен стать представительством синдикатов.

"Верное решение проблемы двух палат заключается в системе, которая обеспечивает в одной палате представительство индивидов, а в другой — представительство социальных групп или профессиональное представительство". Дюги полагал, что в сенате должны быть представлены различные промышленные и художественные силы, действующие в стране, "коммунальные и семейные группы, сельскохозяйственные, промышленные, научные и даже религиозные организации". Это будет "высший трибунал, составленный из представителей всех классов поровну и призванный судить о законности закона".

Отношения между классами будут регулироваться договорами, конвенциями, санкционированными государством с точки зрения их соответствия социальной норме солидарности.

В противоположность теоретикам либерализма Дюги уделял большое внимание положительным обязанностям государства. Он считал, что государство должно обеспечить всем минимум образования, найти работу по специальности, обязать всех работать, дать средства существования тем, кто не способен к труду. Норме солидарности соответствуют законы о всеобщем образовании, здравоохранении, социальном обеспечении, охране труда и др.; принятие этих законов, рассуждал Дюги, свидетельствует о социализации права.

В конечном счете, утверждал Дюги, все экономические и социальные функции распределятся между различными классами, которые получат определенную юридическую структуру и оформятся в систему синдикатов, договорным путем решающих проблемы их отношений. Государство сохранится, но только как система социально полезных служб, а не публичная власть, командующая обществом.

В учении о праве Дюги отходит от принципов и понятий юридического позитивизма. Ставя норму социальной солидарности выше государства и созданного им права, Дюги утверждал, что закон, не соответствующий этой норме, "как бы не существует". Многочисленными примерами практики он доказывал, что многие новые отношения и институты не вмещаются "в узкие заплесневелые рамки старой юридической техники". Дюги одобрял судебные решения, которые хотя и противоречат "запретительным устаревшим текстам", но соответствуют, по его мнению, общественной солидарности.

Идеи Дюги, изложенные к тому же в довольно дерзкой манере, произвели сильное впечатление на современников. Сторонники социализма поначалу отвергали их целиком и полностью. Буржуазные теоретики отнеслись к ним скептически; декан Тулузского университета Морис Ориу (см. § 3 гл. 25) даже усмотрел в концепции Дюги "проповедь одного из видов анархизма и к тому же наиболее опасного из всех".

Однако влияние теории Дюги на политико-правовую идеологию и практику было глубоким и долговременным. В России идеи Дюги нашли своеобразное преломление в концепции М. М. Ковалевского (см. § 3 гл. 23). На идеи Дюги о "социальных функциях" права благожелательно ссылались советские юристы. Затем доктрина синдикалистского (корпоративного) государства была воспринята в Италии фашистской партией. К некоторым идеям корпоративного государства склонялись также (при режиме Франко) испанские фалангисты, рассматривавшие государство как совокупность публичных служб, выполняющих социальные функции.

Использование ряда идей Дюги идеологами тоталитаризма, чрезмерная полемичность произведений Дюги, а также запальчивая манера изложения и склонность к парадоксам помешали последующим теоретикам адекватно воспринять ряд теоретических мыслей бордоского государствоведа. Почти не было замечено, что теория Дюги — это творческое продолжение начатого Сен-Симоном, Контом и Прудоном поиска наилучшей организации промышленного общества. Дюги не только критически оценил большинство вариантов политико-правового переустройства гражданского общества, но и, заметив тенденции его развития, высказал ряд глубоких идей и социальных прогнозов, ставших значительным шагом впе-

ред в развитии или критическом пересмотре взглядов его предшественников.

В отличие от социократии Конта, основанной на искусственно создаваемом авторитете позитивистского духовенства и олигархического патрициата, идеал Дюги опирается на профессиональные объединения и другие реальные ассоциации, возникшие в процессе развития промышленного общества. В этом Дюги предвосхитил идеи плюралистической демократии. Воспроизводя многие суждения Конта, Дюги толкует идеи своего предшественника в связи с современными ему изменениями права, отнюдь не отрицая понятия права вообще, что было свойственно Конту. Профессиональное внимание к правовым проблемам позволило Дюги обосновать понятие равенства как "равной охраны законом", конкретизировать мысль Конта о "социализации собственности" на основе изучения динамики законодательства о праве собственности, подчеркнуть значение юридического оформления профессиональных союзов и других общественных объединений. В результате теоретических изысканий Дюги в общем понятии "солидарность" им выведена на. первый план идея организационных и правовых форм социального партнерства как согласования усилий и достижения разумных и долговременных компромиссов участников трудового процесса в промышленном обществе.

В отличие от Спенсера, который в государственном вмешательстве видел угрозу для промышленного общества, Дюги отмечал положительное влияние ряда социальных актов государства на общественные дела, но стремился превратить государство из господина над обществом в систему общественно полезных служб. Не менее важно определение им предмета ведения этих служб: надзор, контроль и охрана от нарушений социальных норм, в том числе конвенциональных норм, установленных синдикатами.

Идея синдикалистского (корпоративного) государства не получила широкого осуществления из-за компром:етации ее тоталитарными режимами, а также из-за трудности совмещения профессионального представительства с традиционными институтами представительной демократии в единой системе органов государства. Практика государственно-правового осуществления социального партнерства идет по другому пути: достаточно известно, что в настоящее время в ряде промышленно развитых стран содержание многих норм, регулирующих трудовые и социальные отношения (максимальная продолжительность рабочей недели, минимальная оплата труда, размер и характер социальных гарантий работника и др.), определяется соглашениями между профсоюзами наемных рабочих и организациями предпринимателей, а государство лишь придает этим нормам юридический характер, обеспечивая их соблюдение и исполнение соответствующей системой гарантий и высту-

пая в необходимых случаях как арбитр при решении возникающих споров, как гарант социального партнерства.

§ 4. Неокантианские концепции права. Р. Штаммлер

Поиск обновленных теоретических основ правоведения и других общественных наук еще во второй половине XIX в. привел к возрождению ряда идей Канта. Неокантианство противопоставляло науки о природе, где применяется закон причинности (предшествующее явление порождает последующее), наукам об обществе, где действует закон целеполагания (свободная воля людей стремится к целям; волевые действия обусловлены не тем, что было, а тем, что должно быть).

Лозунг "Назад, к Канту!" особенно популярен был в Германии, где к концу XIX в. оформились две основные школы неокантианцев: фрейбургская (баденская, юго-западная) школа (Виндельбанд, Риккерт и др.) и марбургская (Коген, Наторп и другие, именовавшие свое учение "научный идеализм").

Идеи марбургской школы нашли свое выражение в книге немецкого юриста *Рудольфа Штаммлера* (1856—1938) "Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории" (1896 г.).

Особенность этой книги в том, что ее целью было опровержение притязаний исторического материализма на научность, на постижение объективных закономерностей развития общества. Штаммлер почти не касался революционных идей марксизма; основная его критика была направлена против учения о базисе и надстройке, об общественно-экономических формациях и закономерностях их смены. Главной целью своего труда Штаммлер считал защиту права.

Исходя из неокантианского разрыва и противопоставления "мира причинности" и "царства свободной воли" Штаммлер отрицает причинную обусловленность явлений общественной жизни. "Сущность социального бытия людей заключается в воле и преследовании целей, — отмечал Штаммлер. — Не может быть иной высшей закономерности социальной жизни, помимо закономерности ее конечной цели".

Отрицание объективных закономерностей причинообусловленности развития общества в концепции Штаммлера связано с критикой им марксизма, признающего необходимость сознательной деятельности, направленной на претворение в жизнь программы коммунизма. Обвиняя марксизм в непоследовательности, Штаммлер писал: "Если научно предусмотрено, что известное событие в совер-

шенно определенной форме должно наступить, бессмысленно в таком случае еще и желать или содействовать именно этой определенной форме этого известного события. Нельзя основать партию, которая поставит себе цель "сознательно содействовать" наступлению точно вычисленного затмения луны".

Оспаривая марксистское учение о базисе и надстройке, Штаммлер замечал, что так называемые производственные отношения всегда выступают в правовой форме и потому носят волевой характер. "Правовой порядок и экономический строй — безусловно одно и то лее". Поэтому "марксистской триаде: технология — материальные производственные отношения — юридические законы" он противопоставлял соотношение хозяйственной жизни — "аморфной материи" и права — как "совокупности формальных условий, при которых осуществляется общественное сотрудничество". Поскольку деятельность наделенных свободной волей людей определяется не развитием техники, а стремлением к достижению целей, источник общественного развития следует искать в целеполагании, а тем самым в выражающем это целеполагание праве; значит, заключал Штаммлер, общественный прогресс осуществляется лишь в области права, которое и является определяющим фактором общественного развития.

Представители другой неокантианской школы обоснованно упрекали Штаммлера за смешение гносеологического и онтологического аспектов: из того, что история постигается через изучение "формально определенного права", вовсе не следует, что именно право, а не "аморфное хозяйство" является движущей силой истории. Не лишены убедительности возражения Плеханова и других марксистов рассуждениям о "партии содействия лунному затмению", поскольку в число условий, необходимых для лунного затмения, человеческая деятельность не входит и входить не может.

Однако верно и то, что Штаммлером замечено одно из неясных положений марксистского учения о базисе и надстройке: если в основе производственных отношений (т. е. базиса) лелсат отношения собственности, а право собственности в классовом обществе всегда оформляется и охраняется законом, то куда относятся отношения собственности — к базису или к правовой надстройке? Именно эта неясность придавала убедительность имманентной критике "марксистской триады" и выводам Штаммлера о том, что понятие общественного строя тождественно праву и означает лишь совокупность действующих в данный момент правовых норм.

Штаммлер дает абстрактное, формальное определение права: "Право есть такое принудительное регулирование совместной жизни людей, которое по самому смыслу своему имеет не допускающее нарушения значение". Это определение не содержало для того времени ничего принципиально оригинального. Но Штаммлеру принад-

лежит заслуга обоснования нового понятия — *"естественное право с меняющимся содержанием",* понятия, органически связанного с его представлениями об историческом процессе, определяемом развитием права.

Штаммлер, в отличие от теоретиков XVII—XVIII вв., утверждал, что естественное право имеет "изменчивое содержание". Временами возникают социальные конфликты (столкновения между хозяйством и правом, однородные массовые явления, противоречащие конечной цели ответственного за них права). Эти социальные конфликты и явления порождают идеи изменения права (так, размышления о рабстве негров в США вызвали его отмену). "Естественным правом с изменчивым содержанием" являются принимающие массовый характер идеи изменения содержания права, которые должны осуществляться применительно к конечной цели. "Естественным правом" называются, отмечал Штаммлер, исторически складывающиеся и меняющиеся идеи, содержащиеся в общественном правосознании, требующие реформы права с точки зрения общественного идеала ("конечная цель").

В итоге Штаммлер утверждал, что прогресс общества определяется неким абстрактным правовым идеалом: "Это было бы такое социальное общество, каждый член которого в своих общественных решениях и поступках руководился бы только объективно правомерными соображениями, — общество свободно хотящих людей". Иными словами, идеалом, по Штаммлеру, является такое общество, где преодолено извечное противоречие между волей и желаниями, между разумом и чувствами, между должным и сущим.

Следуя идеям Канта о всеобщей истории, Штаммлер утверждал, что этот идеал вообще никогда не может быть достигнут, так как его достижение означало бы конец истории человечества. "Общество свободно хотящих людей", согласно Штаммлеру, представляет собой только "регулятивную идею", к которой человечество вечно стремится. "И впоследствии люди никогда не увидят ее осуществления. Но, тем не менее, идея эта служит путеводной звездой для обусловленного опыта. Так, моряк следует за Полярной звездой, но не для того, чтобы достичь ее, а стремясь найти правильный путь для своего плавания".

Теория Штаммлера неоднократно критиковалась за методологические просчеты, за абстрактность идеала, за чрезмерную полемичность. Однако именно абстрактность неокантианского идеала создавала возможность соединить его с идеей свободной личности ("человек не средство, а цель") как общего ориентира исторического процесса и прогресса; кроме того, правоведение XX в. восприняло идею "естественного права с меняющимся содержанием", давшую возможность конкретизировать общечеловеческий идеал в связи с историческими условиями его реализации. Эта идея нашла широ-

кое развитие и обоснование в трудах известного русского правоведа П. И. Новгородцева (см. гл. 23).

§ 5. Психологическая теория права Л. И. Петражицкого

Возникновение психологических концепций права было связано с процессом становления психологии как самостоятельной отрасли знаний. Интерес обществоведов к проблемам психологической науки заметно возрос на рубеже XIX—XX вв., когда в ней возобладали экспериментальные методы исследований и начали складываться крупные научные школы, разошедшиеся в трактовке психики человека (рефлексология, бихевиоризм, фрейдизм и др.). Воспринятые социологами и юристами, идеи этих школ положили начало формированию новых направлений в общественно-политической мысли.

Оригинальную психологическую теорию права выдвинул *Лев Иосифович Петражицкий* (1867—1931) — профессор юридического факультета Петербургского университета, депутат I Государственной думы от партии кадетов. Его взгляды наиболее полно изложены в книге "Теория права и государства в связи с теорией нравственности" (1907 г.). После Октябрьской революции он переехал в Польшу и возглавил кафедру социологии Варшавского университета.

Петражицкий исходил из того, что право коренится в психике индивида. Юрист поступит ошибочно, утверждал он, если станет отыскивать правовой феномен "где-то в пространстве над или между людьми, в "социальной среде" и т. п., между тем как этот феномен происходит у него самого, в голове, в его же психике, и только там". Интерпретация права с позиции психологии индивида, считал Петражицкий, позволяет поставить юридическую науку на почву достоверных знаний, полученных путем самонаблюдения (методом интроспекции) либо наблюдений за поступками других лиц.

Источником права, по убеждению теоретика, выступают эмоции человека. Свою концепцию Петражицкий называл "эмоциональная теория" и противопоставлял ее иным психологическим трактовкам права, исходившим из таких понятий, как воля или коллективные переживания в сознании индивидов.

Эмоции служат главным побудительным ("моторным") элементом психики. Именно они заставляют людей совершать поступки. Петражицкий различал два вида эмоций, определяющих отношения между людьми: моральные и правовые. Моральные эмоции являются односторонними и связанными с осознанием человеком своей обязанности, или долга. Нормы морали — это внутренние императивы. Если мы подаем из чувства долга милостыню, приво-

дил пример Петражицкий, то у нас не возникает представлений, что нищий вправе требовать какие-то деньги. Совершенно иное дело — правовые эмоции. Чувство долга (обязанности) сопровождается в них представлением о правомочиях других лиц, и наоборот. "Наше право есть не что иное, как закрепленный за нами, принадлежащий нам — как наше добро — долг другого лица". Правовые эмоции являются двусторонними, а возникающие из них правовые нормы носят атрибутивно-императивный (предоставительно-обязывающий) характер.

Теория Петражицкого безгранично расширяла понятие права. Он считал правовыми любые эмоциональные переживания, связанные с представлениями о взаимных правах и обязанностях. Петражицкий относил к правовым нормам правила различных игр, в том числе детских, правила вежливости, этикета и т. п. В его сочинениях специально оговаривалось, что правовые нормы создаются не путем согласования эмоций участников общественных отношений, а каждым индивидом в отдельности: "Переживания, которые имеются в психике лишь одного индивида и не встречают признания со стороны других, не перестают быть правом". На этом основании Петражицкий допускал существование правовых отношений с неодушевленными предметами, животными и нереальными субъектами, такими, как Бог или дьявол.

Приведенные высказывания вызвали резкую критику в отечественной литературе. Юристы нередко обращали внимание на абсурдность отдельных выражений Петражицкого, не замечая, что за ними стоит теоретическая проблема. Петражицкий стремился найти универсальную формулу права, которая охватывала бы различные типы правопонимания, известные истории (включая договоры с Богом и дьяволом в правовых системах прошлого). Его концепция явилась одной из первых попыток, теоретически во многом незрелой, проследить формирование юридических норм в правосознании.

Многочисленные правовые нормы, создаваемые индивидами, неизбежно вступают в противоречия друг с другом, указывал Петражицкий. На ранних этапах истории способом их обеспечения выступало самоуправство, т. е. защита нарушенного права самим индивидом или группой близких ему лиц. С развитием культуры правовая защита и репрессия упорядочиваются: возникает система фиксированных юридических норм в форме обычаев и законов, появляются учреждения общественной власти (суд, органы исполнения наказаний и т. п.). Монополизируя функции принуждения, государственная власть способствует "определенности права".

Однако развитие обычаев и законодательства не вытесняет полностью индивидуальных правовых переживаний, утверждал Петражицкий. В современных государствах наряду с официально

признанным правом существует, по его мнению, множество систем интуитивного права, как, например, право зажиточных слоев, мещанское право, крестьянское, пролетарское, право преступных организаций. Психологическая теория в этом отношении приближалась к идеям правового плюрализма, однако право социальных классов и групп в ней было истолковано индивидуалистически. "Интуитивных прав столько, сколько индивидов", — подчеркивал Петражицкий.

Соотношение интуитивного и официального права, по теории Петражицкого, в каждой стране зависит от уровня развития культуры, состояния народной психики. Россия является "царством интуитивного права по преимуществу". В ее состав входят народы, стоящие на разных ступенях развития, с множеством национальных правовых систем и религий. К тому же, полагал ученый, российское законодательство находится в неудовлетворительном состоянии, а его применение сплошь и рядом подменяется официальным действием интуитивно-правовых убеждений. Петражицкий ратовал за проведение в стране унификации позитивного права, создание полного свода российских законов. Передовое законодательство, по его словам, ускоряет развитие менее культурных слоев общества.

Одновременно Петражицкий подчеркивал недопустимость возведения интуитивного права далее наиболее образованных социальных классов в масштаб для оценки действующих законов. Реформы законодательства, как он полагал, необходимо проводить на основе научных знаний. В связи с этим им выдвигался проект создания особой научной дисциплины — политики права. С точки зрения Петражицкого, философия права распадается на две самостоятельные науки: теорию права и политику права. Теория права должна быть позитивной наукой, без каких-либо элементов идеализма и метафизики. Политика права как прикладная дисциплина призвана соединить знания о праве с общественным идеалом, т. е. представить научное решение проблемы, составлявшей содержание прежних естественно-правовых учений.

Петражицкий не оставил подробных рекомендаций относительно практического осуществления политики права. Свою задачу он видел в том, чтобы наметить отправные принципы новой юридической науки, обосновать ее необходимость. Вполне ясно ему было одно: главенствующее положение в правовой политике государства должны занимать не принудительные меры, а механизмы воспитательного и мотивационного воздействия на поведение людей. Лишь с помощью таких механизмов официальное право способно направить развитие народной психики к общему благу.

Общественно-политические идеалы Петражицкого были близки к этическому социализму, получившему распространение в России

на рубеже XIX—XX вв. Для современной эпохи, отмечал он, характерны процессы "социализации производства", замены "деспотического режима системой государственного и общинного самоуправления". В будущем право изживет себя и уступит место нормам нравственного поведения. "Вообще право существует из-за невоспитанности, дефектности человеческой психики, и его задача состоит в том, чтобы сделать себя лишним и быть упраздненным".

Учение Петражицкого пользовалось большой популярностью среди сторонников партии кадетов. Под влиянием его идей происходило формирование взглядов многих представителей немарксистского социализма в России того времени (Г. Д. Гурвич, П. А. Сорокин и др.). Сближению психологической концепции права с марксизмом способствовал М. А. Рейснер, один из первых советских правоведов. Восприятие марксистами учения Петражицкого о воспитательной роли права облегчалось тем, что в документах российской социал-демократии и в Конституции РСФСР 1918 г. социализм определялся как безгосударственный строй (с утверждением сталинизма и теории советского социалистического государства последователи Рейснера были подвергнуты идеологическому шельмованию за пропаганду надклассовой этики).

Правовая доктрина Петражицкого привлекла внимание социологов к проблемам нормативной природы и структуры правосознания, стимулировала исследования в области юридической психологии.

§ 6. Школа "свободного права"

Развитие гражданского общества привело к усложнению общественных отношений, к возникновению новых социальных явлений, требующих правового признания, но не вмещающихся в юриспруденцию понятий, основанную на текстах закона.

В конце XIX — начале XX в. возникает ряд теорий и школ, выступающих с критикой юридического позитивизма, противопоставляющих закону право, толкуемое самым широким образом — как "идеи долженствования" (неокантианство), средство осуществления социальных функций (солидаризм), чувства, эмоции (психологизм) и др. Возникновение разных теорий права, каждая из которых оспаривала понятия других школ и теорий, было столь бурным, что Новгородцев писал о кризисе современного правосознания.

Критика догматизма юридических позитивистов, особенно их идей о беспробельности и логической завершенности права, выраженного в законах, получила широкое распространение в странах континентальной Европы. Устарелость юридического позитивизма более всего подчеркивалась теоретиками-специалистами по гражданскому праву и процессу, государственному и административно-

му праву, в поле зрения которых была практика, процесс применения права. Представители этого направления призывали искать право в жизни, в общественных отношениях, выступали против "слепого буквоедства догматики". Право, по их учению, не может быть сведено к. текстам закона. Писаное право абстрактно, безлично, схематично; жизнь конкретна, разнообразна, изменчива; не все то, что записано в законе, получает осуществление на практике, и, наоборот, многое, что сложилось в практике помимо закона, имеет, по их утверждению, правовой характер. Представители данного направления призывали к разработке "нового учения о праве", широкой концепции, выводящей право за пределы текстов законов. Значительное распространение это направление получило в Германии и Австро-Венгрии (Герман Канторович, Евгений Эрлих, Эрнст Фукс и др.), а также во Франции (Франсуа Жени и др.). Канторович назвал его "движение в пользу свободного права", другие — школой "свободного права".

Представители школы "свободного права" утверждали, что закон "еще не есть действующее право. Все, что законодатель в состоянии создать, это лишь план, лишь набросок будущего желательного правопорядка" (О. Бюлов); "не все действующее право действенно и не все действительное право выражено в писаных нормах" (Г. Зинцгеймер). В законе неизбежны пробелы, к тому же закон — не единственный источник права. Противопоставляя "мертвой букве закона" практику, они призывали искать право в жизни, общественных отношениях, в правосознании, в чувстве справедливости, в эмоциях, в психологии общества; в право включались "обычаи оборота", "жизненные интересы", "природа вещей", "фактические отношения" и т. д.

Особенное внимание и значение правоведы этого направления придавали деятельности судей, их свободному убеждению, "свободному нахождению права". Применение права (вынесение решений) подчинено не только правилам логики (построение силлогизма), но и чувствам, эмоциям, интуиции квалифицированных юристов. Канторович и Эрлих часто ссылались на средневекового юриста Бартолуса, который интуитивно ("по справедливости") решал правовые казусы, а затем поручал ученикам подобрать для этих решений обоснования из источников римского права. На примерах различных (ограничительных, распространительных, буквальных) толкований и аналогии Канторович стремился доказать, что источником правовых конструкций являются "не закон и не логика, а свободное право или воля: либо воля добиться желательных результатов, либо воля избежать результатов нежелательных".

Все это, однако, не означало отрицания законности и закона. Главным признавалось решение intre legem (по закону), а при пробелах в законе praeter legem (кроме закона). Решения contra legem

(против закона) допускались как редчайшее исключение, причем большая часть теоретиков вообще отвергала возможность таких решений.

Школа "свободного права" не создала единой концепции права ("столько же теорий, сколько теоретиков"), но подготовила становление психологической, социологической и иных теорий права.

Видным представителем школы "свободного права" был австрийский профессор *Евгений Эрлих*. Наиболее значительное его произведение — "Основы социологии права" (1913 г.). Критикуя юридический позитивизм, Эрлих призывал исследовать "живое право": "Лишь то, что входит в жизнь, становится живой нормой, все остальное — лишь голое учение, норма решения, догма или теория".

Право, по его концепции, существует и развивается прежде всего как организационные нормы союзов, из которых состоит общество (семьи, производственные объединения, корпорации, товарищества, хозяйственные союзы и др.). Организационные нормы складываются в обществе сами собой, вытекают из торговли, обычаев, обыкновений, уставных положений различных организаций; эти нормы ("самодействующий порядок общества", "общественное право") образуют, по его учению, право первого порядка.

Для охраны права первого порядка и регулирования спорных отношений существуют "нормы решений", образующие право второго порядка; эти нормы создаются деятельностью государства и юристов. К праву второго порядка относятся уголовное, процессуальное, полицейское право, которые не регулируют жизнь, а должны лишь поддерживать организационные нормы. Результатом взаимодействия общественного права, права юристов и государственного права является "живое право", которое не установлено в правовых положениях, но господствует в жизни. "Живое право есть внутренний распорядок человеческих союзов", — подчеркивал Эрлих. Эти союзы (свободные объединения членов гражданского общества) защищены от произвольного вмешательства государства и его органов, которые должны лишь охранять союзы и создавать условия для их деятельности.

Закон, по Эрлиху, не столько право, сколько один из способов обеспечения права; применение закона должно быть подчинено только этой цели, и к тому же главным способом существования "права решений" (второй слой права) является свободное нахождение права судьями, рассматривающими конкретные дела. Эрлих писал, что "свободное нахождение права не означает свободу судей от закона", однако утверждал, что задача судей и юристов не в том, чтобы логически выводить решения отдельных случаев из распоряжений закона. В правосудии решающая роль принадлежит не "мертвым параграфам закона", а свободному слову квалифицированных юристов. Этому слову решающая роль должна принадлежать и в зако-

нотворчестве, так как "право юристов" всегда складывается до принятия закона (откуда же иначе взяться жизненному закону — конечно, не из надуманного творчества депутатов парламента).

Школа "свободного права" не получила распространения в странах англосаксонской системы, где судебная практика могла достаточно оперативно реагировать на социальные изменения без дополнительного теоретического обоснования. Однако учение Эрлиха оказало значительное влияние на социологическую юриспруденцию Роско Паунда (США), а идеи школы "свободного права" о судебном правотворчестве были созвучны идеям "реалистической школы права".

§ 7. Заключение

В начале XX века возросло разнообразие политико-правовых доктрин, порожденное как усложнением социальных и политических процессов общественной жизни, так и умножением разнообразных методологических основ политико-правовых концепций.

Именно в этот период наметилась тенденция к сближению поначалу резко противостоящих друг другу политических идеологий. Буржуазный либерализм перерастал в неолиберализм, содержащий ряд социальных требований, которые возникли в русле социалистических теорий. В социалистической же политико-правовой идеологии обозначилось влиятельное направление, выступающее не за революционное уничтожение гражданского общества, а за его совершенствование посредством реформ.

Вместе с тем войны, общественные бедствия, кризисы и неурядицы первой трети XX века в ряде стран породили экстремистские партии и движения, стремившиеся к установлению тоталитарных режимов. В XX веке сбылись худшие опасения мыслителей предыдущего века о пагубности неограниченной власти, противостоящей народу и попирающей личность. Для идейно-политических программ тоталитаризма характерны притязания на выражение подлинных интересов трудящихся масс, классов, народов, наций, утверждения об исторической необходимости применения крайних мер и отсутствии других способов защиты общественного блага кроме диктаторских. Все авторитарные и тоталитарные режимы либо принципиально отвергают демократию, права и свободы человека, либо формально признают и даже пропагандируют их в идеологических целях, но попирают на практике. Официальной идеологии победившего тоталитаризма были присущи демагогия, настойчивое насаждение ненависти к врагам и инакомыслящим, казенный оптимизм, притязания на научность, эклектическое использование идей и лозунгов, взятых из различных направлений политической идеологии.

В начале XX века сложились основные концепции права гражданского общества. Юридический позитивизм продолжал разработку догмы права, теории толкования и применения правовых норм. Социологическое направление юриспруденции и возрождающаяся теория естественного права (к которой близка психологическая теория права) критиковали юридический позитивизм за неспособность определить источники развития и изменения права, исследовать способы его воздействия на общественные отношения и поведение людей, обосновать права человека и правовое государство. В свою очередь социологическое направление упрекалось сторонниками других концепций за сведение права к судебной и административной практике, откуда проистекала возможность противопоставления закона и практики его реализации. Возрождающимся теориям естественного права представители других направлений юриспруденции делали упрек в том, что эти теории смешивают право и правосознание (психологическая теория критиковалась соответственно за сведение права к правовой психике). Существование и полемика этих направлений в юриспруденции обусловливали развитие правовой науки, соответствующей потребностям гражданского общества.

ГЛАВА 25

Современные политические и правовые учения в Западной Европе и США

§ 1. Введение

Основные черты и тенденции развития современной западной политико-правовой идеологии определялись столетие назад — в ходе глубоких социальных изменений, положивших начало Новейшей истории.

На рубеже XIX—XX вв. ведущие индустриальные державы — Англия, США, Германия и Франция вступили в период высокоразвитого капитализма (позднее аналогичный путь прошли Япония, Канада, Италия и некоторые другие страны).

С переходом к высокоразвитому капитализму расширяются масштабы деятельности государственной власти. Рост крупной индустрии при многообразии форм собственности приводит к образованию особой системы управления обществом, в которой механизмы рынка сочетаются с государственным регулированием экономики (исследователи называют такую систему по-разному — организованным капитализмом, управляемой рыночной экономикой и т. п.). Составной частью этих процессов явился кризис классического либерализма, исключавшего вмешательство государства в экономическую жизнь.

Для обновления социально-политической теории важное значение имела демократизация общественной жизни в наиболее развитых странах конца XIX — начала XX в. Само понятие политики в связи с этим приобретало новый смысл: если раньше, примерно до середины XIX в., оно охватывало лишь сферу деятельности государственной власти, то теперь его начинают использовать для обозначения гораздо более широкого круга общественных отношений, включая отношения между социальными группами, политическими партиями, их фракциями. Появление на Европейском континенте первых фашистских режимов заставило теоретиков политико-правовой мысли внести существенные коррективы в классификацию форм государства и обоснование демократии.

Теоретическое содержание современных политических и правовых учений сложилось под влиянием научно-технической революции и распространения в общественном сознании своеобразной идейной позиции, получившей наименование "сциентизм" (от латинского scientia — наука). Создавая новые доктрины, западные политологи и правоведы ориентируются на господствующие представления о науке. Особое внимание они уделяют методологическому обеспечению своих концепций. Проблемы методологии занимают сегодня центральное место в трудах наиболее видных теоретиков права и государства.

Для современного этапа развития политических и правовых исследований характерна тенденция к углублению их специализации. Наиболее отчетливо эта тенденция проявилась после окончания Второй мировой войны, когда политическая наука обособилась от правоведения и обрела статус автономной отрасли знаний (в подавляющем большинстве западных университетов политологию и право теперь изучают на разных факультетах). Специализация исследований в свою очередь привела к изменению структуры как политической, так и правовой науки. Одним из проявлений этой тенденции выступает дифференциация политической теории, т. е. формирование внутри нее частных концепций, посвященных одной или нескольким проблемам, — таковы концепции тоталитаризма, плюралистической демократии, правящих элит.

Наиболее влиятельными течениями в буржуазной социально-политической мысли XX в. являются неолиберализм и консерватизм. Сторонники неолиберальной и консервативной идеологий в целом придерживаются довольно умеренных политических взглядов, которые можно рассматривать как выражение центристских позиций в современной общественной мысли. Левые направления и течения в современной идеологии представлены различными доктринами социализма, коммунизма и так называемым левым радикализмом (концепции "новых левых", левацкий экстремизм и т. п.). Противоположный полюс образуют теории, получившие обобщенное название "правый радикализм" (фашизм и неофашизм, "новые правые", расизм).

§ 2. Неолиберализм и консерватизм

Как идейные движения неолиберализм и современный консерватизм зародились на исходе XIX в., в условиях кризиса классической либеральной идеологии, вызванного расширением государственной деятельности по регулированию экономики в индустриаль-

но развитых странах. Со временем внутри каждого из этих направлений сложилось несколько течений и школ[1].

Идеологи *неолиберализма* (Дж. Кейнс, А. Хансен, Дж. Гэлбрейт и др.) выражают взгляды реформистски настроенных слоев общества — крупных промышленников, высшего чиновничества, а также значительной части интеллигенции. Неолибералы привержены идеям расширения государственного воздействия на общественные процессы для достижения бескризисного и стабильного развития производства. Требование активного вмешательства государства в сферу частнопредпринимательской деятельности является отличительной чертой всех неолиберальных программ и концепций.

Ведущим течением в неолиберализме первой половины и середины XX в. выступало кейнсианство. Его основателем был английский экономист *Джон Мейнард Кейнс* (1883—1946), получивший мировую известность после выхода своей книги "Общая теория занятости, процента и денег".

Книга была написана им вскоре после "великой депрессии" 1929—1933 гг. В противоположность марксистам, воспринимавшим события тех лет как подтверждение ленинской теории загнивающего капитализма, Кейнс доказывал, что рыночная экономика отнюдь не утратила способности к динамичному развитию. Охвативший ее кризис — явление временного порядка. Депрессию породили не внутренние пороки капитализма, а отношения свободной конкуренции, при которых в наиболее выгодном положении оказываются биржевые спекулянты и рантье, не заинтересованные в расширении производства. Аккумуляция богатства в их руках приводит к свертыванию инвестиций, спаду предпринимательской активности, что в свою очередь вызывает рост безработицы и обострение социальных конфликтов. В сложившейся ситуации, писал Кейнс, политики обязаны найти "новые средства, которые позволили бы спасти капитализм от того, что именуют большевизмом".

Для этого необходимо прежде всего покончить с режимом свободного предпринимательства (одна из работ Кейнса так и называлась — "Конец laisser-faire"). Государство должно понизить ставки процентов на капитал, обложить спекулятивные сделки высокими налогами и, собрав таким образом необходимые средства, напра-

[1] Среди историков политических учений термины "неолиберализм" и "консерватизм" не получили общего признания. Для обозначения первого направления исследователи используют также понятия "социальный либерализм" (в противоположность старому, индивидуалистическому либерализму), "демократический либерализм" (в противоположность аристократическому), "либерал-реформизм" и др. Второе направление обозначают терминами "новый консерватизм", "неоклассический либерализм", "либерал-консерватизм".

вить их на развитие производства и решение социальных проблем. "Эвтаназия рантье и праздных инвесторов, — заверял Кейнс, — не повлечет за собой никаких потрясений". Государственное регулирование экономики представлялось ему единственным средством, способным гарантировать "успешное осуществление частной инициативы".

Хотя Кейнс не занимался специально проблемами государства и права, разработанная им программа оказала непосредственное влияние на политическую практику и законодательство. После Второй мировой войны во многих странах Западной Европы были проведены реформы, нацеленные на предотвращение кризисов в экономике, повышение уровня занятости населения и потребительского спроса (совокупность таких мероприятий неолибералы называют "кейнсианской революцией на Западе", противопоставляя ей коммунистические революции в странах Восточной Европы). Кейнсианский принцип стимулирования занятости как постоянной функции государства закреплен в Конституции Нидерландов 1983 г., в законодательных актах других высокоразвитых стран.

Практическое осуществление принципов неолиберализма поставило перед теоретиками ряд новых проблем. Реализация этих принципов сопровождалась усилением власти правительства в ущерб законодательным органам, ибо парламентская процедура нередко оказывалась слишком громоздкой для того, чтобы корректировать проводимые реформы в соответствии с изменениями экономической конъюнктуры. Опасаясь перевеса исполнительной ветви власти над законодательной, идеологи неолиберализма обратились к разработке вопросов функционирования демократии в условиях регулируемой экономики и контроля за деятельностью правящей элиты.

Распространение идей кейнсианства достигло пика в 50—60-е годы. Они получили развитие в концепциях постиндустриального общества (Дж. Гэлбрейт), стадий экономического роста (В. Ростоу), государства благоденствия (Г. Мюрдаль) и др.

Идеология неолиберализма была подвергнута критике в учениях консерваторов.

Современные консерваторы (Ф. фон Хайек, И. Кристол, М. Фридман) выступают в защиту свободного предпринимательства. Социальную базу этого течения составляют финансовая олигархия, истеблишмент, зажиточное фермерство и определенные круги творческой интеллигенции. Не отвергая экономической деятельности государства полностью, консерваторы выдвигают проекты ее ограничения в интересах частного капитала. Роль государственной власти в экономике они стремятся свести к регулированию рынка.

Пространное обоснование идеологии неоконсерватизма выдвинул австрийский экономист *Фридрих Август фон Хайек* (1899—1992).

В начале 30-годов он приехал для чтения лекций в Лондон, где вступил в полемику с Дж. Кейнсом; впоследствии преподавал в США, ФРГ и Австрии. На основе своей экономической концепции Хайек построил обширную социально-философскую доктрину, в которой поднимались проблемы методологии научного познания, организации современного общества, развития культуры. Политико-правовой тематике посвящены его работы "Дорога к рабству", "Конституция свободы", а также трилогия "Право, законодательство и свобода".

Рыночная экономика, согласно Хайеку, представляет собой сложный спонтанный порядок, в рамках которого поступки одних индивидов координируются с поступками других посредством механизма цен. Последние выступают в качестве своеобразных сигналов, позволяющих передавать информацию (о предложении товаров, запросах потребителей и т. п.). Возникающие при этом отношения Хайек описывал как результат взаимодействия множества людей, имеющих различные интересы. Он подчеркивал, что общество с рыночной экономикой по своей природе является плюралистическим[1]. Современное открытое общество, писал он, "выросло из осознания того, что люди могут жить вместе и приносить друг другу пользу, не имея согласия относительно частных целей, которые каждый из них преследует".

Неотъемлемой чертой высокоразвитых социальных систем Хайек считал "рассеянное знание" (в обосновании этой идеи консерваторы видели главную заслугу философа). Для достижения поставленных целей каждый индивид накапливает массу сведений, необходимых ему в конкретных условиях места и времени. Полной информацией о происходящих событиях и прюцессах обладает поэтому только общество в целом, вся совокупность его членов. Отсюда делался вывод, что в современном обществе нет и не может быть какого-либо центра, способного направлять деятельность огромного множества людей. Частное предпринимательство рассматривалось философом как "единственная система, позволяющая обеспечить наиболее оптимальное использование знаний, рассеянных в общественном организме".

Социальная концепция Хайека, по его собственному признанию, была направлена против любых форм государственного управления экономикой, и в первую очередь против кейнсианства. Вмешательство государства в экономику ограничивает свободу индивидов и неизбежно приводит к дезорганизации их деятельности (имен-

[1] В своих ранних работах Хайек использовал понятия капитализма и капиталистической экономики. Позднее он отказался от этих категорий и ввел для обозначения рыночных отношений термин "каталлаксия" (от греч. — "обмен").

но этим Хайек объяснял причины экономической депрессии конца 20-х — начала 30-х годов). Аналогичные доводы приводились им в опровержение социализма. Как общественная система социализм экономически несостоятелен, утверждал Хайек, поскольку вся масса данных, необходимых для централизованного планирования экономики, просто не поддается расчету. Социализация собственности во имя общего блага на практике оборачивается подавлением индивидуальной свободы и установлением тоталитарного режима.

Современному плюралистическому обществу, согласно его концепции, соответствует лишь государство, основанное на принципах верховенства права (Rule of Law). Государственная власть внутри страны имеет только одну задачу — обеспечить соблюдение всеми гражданами общих правил поведения, т. е. поддерживать правопорядок. Практически это означает, что "государство лишается возможности направлять и контролировать экономическую деятельность индивидов". Как подчеркивал Хайек, верховенство права предполагает не только подчинение исполнительных органов власти закону (в таком случае фашистское государство тоже следовало бы признать правовым), но и невмешательство самой законодательной власти в сферу свободы и неотчуждаемых прав человека. Правовое государство подразумевает верховенство частного права над публичным и над конституцией в том числе, ибо "частная собственность является главной гарантией свободы", писал Хайек.

На этом основании он отвергал антитрестовское законодательство, рассматривая его как пример публично-правового регулирования в области частноправовых отношений. Столь же негативно оценивалось им и социальное законодательство. Хайек объяснял появление социального законодательства в некоммунистических странах пагубным влиянием на политиков идей социализма.

На протяжении многих лет сочинения Хайека были известны лишь специалистам. Широкий резонанс и признание они получили в 60-е и 70-е годы, с началом так называемой "консервативной волны", когда в США, Англии и некоторых других странах к власти пришли правоцентристские силы. Идеи Хайека использовались консерваторами при обосновании программ сокращения государственного сектора экономики, а также в антикоммунистической пропаганде.

§ 3. Концепции плюралистической демократии

Общей посылкой в концепциях плюралистической демократии выступает положение о том, что государство является демократическим лишь при наличии множества организаций либо автономных групп, участвующих в осуществлении власти. Возникновение

идей политического плюрализма было связано с усложнением социальной структуры капиталистического общества, формированием многопартийных систем в промышленно развитых странах.

Начало плюралистическим воззрениям на политику положили идеологи реформистского социализма. Многообразие социальных объединений рассматривалось ими как средство, призванное выражать и защищать интересы непривилегированных слоев общества, и прежде всего рабочих, которые в условиях парламентской демократии лишены возможности реально воздействовать на политику высших органов государства и добиваются защиты своих интересов с помощью альтернативных (негосударственных) организаций — профсоюзов, гильдий, потребительских кооперативов и пр.

С развернутым обоснованием идеала плюралистической демократии выступил *Гарольд Ласки* (1893—1950) — видный деятель и теоретик лейбористской партии Великобритании. Он сформулировал такие понятия, как "плюралистическая теория государства" и "политический плюрализм", которые были восприняты последующими сторонниками концепции и употребляются ныне в качестве ее наименований.

По учению Ласки, современный тип государства зародился в эпоху Реформации, когда светские правители, одержав победу над церковью, сосредоточили в своих руках всю полноту власти. В дальнейшем, по мере утверждения капитализма, государственная власть подверглась бюрократизации и превратилась в централизованную иерархическую систему управления, обслуживающую интересы частных собственников. Ласки называл такое государство монистическим. Представительные учреждения (парламент и органы местного самоуправления) принципиально дела не меняют, поскольку они включены в единую систему институтов, защищающих обладателей собственности. В странах парламентской демократии, писал Ласки, избирательные права рабочих имеют декларативный, формальный характер. "Граждане бессильны пер>ед лицом эффективно действующей централизованной власти". Отсюда Ласки был сделан общий вывод: "Капитализм несовместим со свободой".

Утверждение свободы теоретик связывал с установлением нового общественного строя — промышленной демократии. Описывая будущее общество, Ласки исходил из того, что частная собственность в нем сохранится, но функции управления производством будут переданы коллективам трудящихся. На смену централизованной организации власти придет "плюралистическое государство", в котором систему учреждений, построенных по территориальному принципу, дополнят органы представительства профессиональных интересов — производственные ассоциации (например, корпорация железных дорог), профсоюзы, объединения деятелей культуры и

образования, независимые церкви. Тем самым произойдет дисперсия (рассеяние) государственного суверенитета: политическая власть рассредоточится по многочисленным объединениям, представляющим различные социальные интересы. Увеличение числа центров власти отразит федеративную природу общества, его дифференцированную социальную структуру.

Аргументируя эти положения, Ласки подверг критике предшествующие учения о государственном суверенитете (Ж. Боден, Т. Гоббс), об общей воле государства (Ж.-Ж. Руссо) и о праве как выражении воли суверена (Дж. Остин). Названные доктрины, с его точки зрения, непомерно возвеличивают государство и противоречат федеративной природе общества. В действительности, полагал Ласки, "любая ассоциация, отдавая приказы своим членам, создает для них право, которое отличается от законов государства скорее уровнем, чем типом. Точно так же трудно провести различие между властью государства и властью иных ассоциаций, помимо различия их уровней".

Не согласился Ласки и с концепциями правового государства. Для того чтобы стать правовым, современному государству необходимо признать и обеспечить своим гражданам такие естественные права человека, как право на прожиточный минимум и достаточный досуг, право объединяться для совместных социальных действий.

Ранние сочинения Ласки содержат программу мирного перехода к промышленной демократии. С середины 30-х годов его взгляды претерпели существенную эволюцию под влиянием изменений, происшедших в расстановке социально-политических сил. Он отказался в этот период от пропаганды идеалов плюралистической демократии и занимался главным образом разработкой тактики лейбористской партии на ближайшую перспективу. В годы Второй мировой войны Ласки пришел к убеждению, что господство буржуазии, опирающееся на военную машину, может быть ниспровергнуто лишь путем насильственной революции.

Иную трактовку идеи политического плюрализма получили в неолиберальных доктринах (самые ранние концепции: инетитуционализм М. Ориу во Франции, теория групп давления А. Бентли в США). Призывая государство к проведению активной экономической политики, неолибералы в то же время предвидели, что она способна обернуться режимом "наибольшего благоприятствования" для отдельных предпринимателей и корпораций. С учетом этого идеологи неолиберализма изыскивали дополнительные средства, которые препятствовали бы государственному вмешательству перерасти отведенные ему рамки гаранта стабильного развития экономики. Решающая роль среди таких средств принадлежала поли-

тическому обеспечению частных интересов, нейтрализации государственной власти автономными социальными институтами.

Морис Ориу (1856—1929), основоположник теории институционализма, был профессором и деканом факультета права Тулузского университета. Его труды оставили заметный след в истории социологии и юридической науки.

Французский юрист рассматривал общество как совокупность огромного числа институтов. Социальные механизмы, писал он, "представляют собой организации, или институты, включающие в себя людей, а также идею, идеал, принцип, которые служат своего рода горнилом, извлекающим энергию этих индивидов". Если первоначально тот или иной круг лиц, объединившись для совместных действий, образует организацию, то с момента, когда входящие в нее индивиды проникаются сознанием своего единства, она предстает уже институтом. Отличительным признаком института Ориу считал именно направляющую идею.

По определению Ориу, институт — это идея дела или предприятия, осуществляемая правовыми средствами. Например, коммерческое предприятие построено на идее прибыльной спекуляции, госпиталь — на идее сострадания. Государство, подчеркивал Ориу, реализует идеи покровительства гражданского общества нации, защиты частной собственности как сферы свободы индивидов. С течением времени институты приобретают устойчивый характер и обычно живут значительно дольше, чем создавшие их лица.

Ориу выделял два типа институтов: корпоративные (торговые общества, ассоциации, государство, профсоюзы, церковь) и вещные (правовые нормы). Оба вида были охарактеризованы им как своеобразные идеальные модели социальных отношений. Различие между ними усматривалось в том, что первые инкорпорированы в социальные коллективы, тогда как вторые не имеют собственной организации и могут применяться в рамках любых объединений.

Основное внимание в теории Ориу было уделено корпоративным институтам. Как автономные образования они обладают общими чертами, а именно: определенной направляющей идеей, организацией власти и совокупностью норм, регулирующих внутренний распорядок. "Управление группами людей, осуществляемое посредством создания права и порядка, требует, чтобы те, кто управляет, сами могли творить право", — указывал Ориу. Понятия власти, управления, права в его доктрине были распространены на все корпоративные институты. Социальные формирования тем самым были приравнены друг к другу, изображались явлениями одного порядка.

В отличие от Ласки, наполнившего концепцию плюрализма идеями социализации управления и рабочего контроля над произ-

водством, Ориу рассматривал корпоративные институты как инструменты упрочения капиталистического строя. Теория институтов отводила социальным группам роль механизмов, поддерживающих рыночную экономику в состоянии устойчивого равновесия. Для либерального режима важно, писал Ориу, чтобы "предпринимательство индивидов в экономическом производстве оставалось на первом месте, а предпринимательство социальных групп, в том числе и государства, было отодвинуто на задний план... В динамической концепции социальной жизни это означает, что усилия индивидов являются действием, тогда как усилия групп — противодействием, призванным уравновесить действия индивидов".

Необходимость подобного рода противовесов Ориу объяснял тем, что частные предприниматели стремятся к накоплению капиталов и концентрации в своих руках экономической власти. Свобода предпринимательской деятельности, полагал он, приводит к нарушению равновесия в обществе. Как и другие идеологи неолиберализма, Ориу доказывал необходимость "признать государственное вмешательство, которое явится политическим вмешательством в целях поддержания порядка и не будет претендовать на то, чтобы превратить государство в экономическую общность" (имеются в виду коммунистические проекты огосударствления экономики). В свою очередь осуществление этой политики потребует дополнительных противовесов по отношению к правительственной власти.

Государство, согласно концепции Ориу, должно стать публичной службой либерального порядка. Задача государства — направлять и контролировать экономическую жизнь общества, оставаясь в то же время общенациональным институтом, т. е. нейтральной посреднической силой. "Государство — это юридическая персонификация нации, приведенной к упорядоченному и уравновешенному режиму". Сколь бы различны и даже противоположны ни были устремления социальных коллективов, общество оказывалось, по смыслу концепции Ориу, интегрированным в единую систему экономического и политического равновесия.

Вопрос о соотношении государства и других социальных институтов Ориу решал по формуле "первый среди равных". Настало время, писал он, "рассмотреть государство не как суверенитет, но как институт институтов".

Идеи политического плюрализма в теории Ориу еще не отличались четкостью формулировок. Предложенный им институционный подход к исследованию общества и государства тем не менее послужил основой, на которой сложились концепции плюралистической демократии Ж. Бюрдо, М. Дюверже и многих других французских политологов. Теория институтов способствовала утверждению в либеральной идеологии представлений о политике как слож-

ном процессе с множеством участников и преодолению взглядов классического либерализма, сводивших анализ политики к взаимоотношениям между индивидом и государственной властью. К середине столетия институционалистические концепции заняли господствующее положение во французской политологии (это отразилось и на учебных планах университетов, где вместо традиционных курсов по государственному праву ввели курс конституционного права и политических институтов).

В послевоенный период идейное содержание теории политического плюрализма значительно расширилось. Большое место в ней было отведено критике тоталитарных (фашистских и коммунистических) режимов. Идеологи либеральной демократии в связи с этим подчеркивали преимущества многопартийной политической системы, усилили аргументацию в защиту идейного и мировоззренческого плюрализма, принципов терпимости по отношению к сторонникам иных политических взглядов, права граждан на оппозицию.

Дальнейшее развитие теории плюралистической демократии было связано с уточнением места и роли различных социальных формирований в политической системе общества. Политологи вплоть до настоящего времени активно обсуждают проблемы классификации партий, их особенностей по сравнению с массовыми движениями, группами давления и объединениями общественной поддержки.

В последние десятилетия XX в. западные политологи начинают распространять принципы плюрализма на исполнительную ветвь власти. Как отмечается в ряде работ, опубликованных в 80-е и 90-е годы, плюрализм требует организации на многопартийной основе не только представительных органов государства, но и правительственных учреждений. Сторонники этой точки зрения убеждены, что последовательная плюралистическая демократия предполагает создание коалиционного правительства с участием представителей от различных политических партий, в том числе и таких, которые находятся в оппозиции по отношению друг к другу.

§ 4. Концепции социального государства и политики всеобщего благоденствия

Формирование идей общественного благоденствия проходило параллельно с развитием социального законодательства в странах Западной Европы и США. Инициаторами реформ в области социального обеспечения, как правило, выступали левые силы — партии социалистической ориентации и профсоюзы. Реформы социального законодательства проводили также либеральные и консервативные

партии, вынужденные учитывать в своей политике запросы и требования неимущих.

Идеи государства благоденствия и сам этот термин впервые появились в общественно-политической мысли Германии в 80-е годы XIX столетия. Стремясь ослабить влияние партии социал-демократов, правительство О. фон Бисмарка подготовило тогда серию законов о страховании рабочих промышленных предприятий. Как указывалось в правительственном заявлении по этому поводу, лечение социальных недугов требует применения не только репрессивных мер против социал-демократов, но и заботы о "благосостоянии рабочих". Социальная политика была возведена в ранг официальной доктрины Германии. Она получила закрепление в Веймарской конституции 1919 г. — первой европейской конституции, наделившей граждан социальными правами (правами на объединение в профсоюзы, защиту от безработицы, охрану здоровья и трудоспособности). С конца XIX в. отдельные меры в области социальной политики начинают осуществлять и другие государства, однако ее развитие было прервано экономическим кризисом 30-х годов.

Процессы формирования идеологии общественного благоденствия возобновились после Второй мировой войны. Кейнсианские представления о всеобщей занятости и высоких доходах населения оказали ощутимое влияние на реформы, проведенные социал-демократами Швеции и лейбористами Великобритании.

Под политикой социального благоденствия в 40—50-е годы понимали программы, направленные на достижение высокого жизненного уровня населения путем создания государственных систем образования, здравоохранения и поддержки жилищного строительства, а также оказания помощи гражданам, которые не в состоянии собственными силами обеспечить себе минимум доходов. В последующие годы эти программы дополнялись положениями о демографической политике государства, его задачах в области охраны окружающей среды, превенции социальных отклонений, защиты национальной культуры и др. Социальная политика промышленно развитых стран нашла отражение в многочисленных работах, опубликованных в Великобритании и США, где за ней закрепилось название "политика благоденствия" (Welfare State).

В официальных документах и законодательстве западных стран понятие государства благоденствия используется крайне редко. Чаще употребляется термин "социальное государство". Эта формула содержится в программных документах многих политических партий, а также в конституциях ряда европейских государств, принятых во второй половине XX в. (впервые она была закреплена в Основном законе ФРГ 1949 г.).

Различные общественно-политические движения и партии вкладывают в понятие социального государства разное содержание.

Идеологи либерально-демократических партий трактуют его как "государство социальных услуг". Либералы считают, что социальная политика позволяет стабилизировать развитие общества, уладить возникающие в нем конфликты и тем самым добиться утверждения в общественной жизни отношений солидарности и партнерства. Социальное государство, писал западногерманский юрист Э. Губер, представляет собой "государство современной индустриальной эпохи, которое стремится преодолеть посредством социальной интеграции конфликт между индустриальным классовым обществом и традиционной государственностью". Важнейшими задачами современного государства он называл обеспечение полной занятости и "умиротворение общества". Идеологи неолиберализма выдвигают лозунги общества с высоким уровнем потребления, оказания помощи малоимущим, но избегают говорить о всеобщем благоденствии, опасаясь породить у социальных низов завышенные ожидания.

Социал-демократические партии рассматривают социальное государство как ступень к своей главной цели — демократическому социализму. Государственная власть, заявляют они, призвана подготовить условия для перехода к социальной демократии, при которой демократические методы управления будут применяться во всех сферах общественной жизни. Одновременно подчеркивается, что социальная политика является не услугой или милостью со стороны государства, а его прямой обязанностью, вытекающей из предоставленных гражданам социальных прав. Теоретики социал-демократии разрабатывают идеи правового социального государства, ответственного перед своими гражданами, и возлагают на него обширный круг задач, вплоть до утверждения в обществе отношений социальной справедливости.

Промежуточное положение между позициями неолибералов и социал-демократов занимают концепции, выдвинутые идеологами средних классов. В идеологии именно этих слоев сложилась теория государства благоденствия. Она возникла в 50-е годы — в период экономического подъема в странах Западной Европы и США.

Одним из создателей теории был шведский экономист и государственный деятель *Карл Гуннар Мюрда.1ъ* (1898—1987), автор известной книги "За пределы государства благоденствия".

В основе его концепции лежит утверждение о том, что всеобщее благоденствие уже достигнуто в индустриальных странах Запада. Остальные страны рано или поздно встанут на тот же путь экономического и социального развития. Суть теории общественного благоденствия, как ее формулировал Мюрдаль, заключается в том, чтобы "мирно и без революции — а фактически взамен революции — проводить в капиталистическом государстве скоординированную публичную политику, и притом с такой эффективностью,

которая постепенно привела бы экономику страны в соответствие с интересами большинства граждан".

Государства благоденствия, согласно его концепции, обладают рядом общих признаков.

Богатейшие страны Запада имеют смешанную экономику, т. е. рыночные отношения сочетаются в них с государственным планированием. Возражая Ф. фон Хайеку и его последователям, Мюрдаль доказывал, что планирование в современном капиталистическом обществе вызвано объективными причинами, и прежде всего образованием монополий. Индустриально развитые страны Запада, писал он, "бесконечно далеки от либеральной модели свободного рынка". Государственное вмешательство необходимо для поддержания равновесия и стабильного роста экономики. Планирование призвано урегулировать деятельность крупных экономических объединений и не затрагивает, следовательно, индивидуальной свободы.

Для государств социального благоденствия характерна также тенденция к демократизации политической жизни. Всеобщее избирательное право и рост общественного благосостояния, утверждал Мюрдаль, позволяют перейти к децентрализации государства и передать часть его функций, которые традиционно осуществляло правительство, органам местного самоуправления и добровольным объединениям граждан. В отличие от государств прошлого века современная западная демократия предполагает удовлетворение интересов всех слоев общества, их участие в распределении социальных благ. Политический процесс в наиболее развитых государствах благоденствия (к ним Мюрдаль относил Швецию и Великобританию) поставлен под "расширяющийся народный контроль". Общественная жизнь при всеобщем благоденствии изображалась теоретиком как состояние полной гармонии и преодоления идеологических разногласий.

Более обстоятельно эту тему осветил американский социолог Даниел Белл в своей книге "Конец идеологии". Как и Мюрдаль, он называл отличительными признаками государства благоденствия смешанную экономику, децентрализацию политической власти и отсутствие в обществе идеологического противоборства вследствие удовлетворения интересов всех социальных слоев.

Недостатком современной политики, направленной на достижение общественного благополучия, названные теоретики считали то, что она проводится в рамках отдельных государств. В связи с этим Мюрдаль призывал выйти за пределы организации благоденствия в национальных масштабах и полоэкить идеи социальной политики в основу межгосударственных отношений. Будущее представлялось ему в виде мирового порядка социального благоденствия. В некоторых концепциях эти идеи были соединены с представлениями

о конвергенции социализма и капитализма как общественно-экономических систем.

Экономический кризис 70-х годов и последовавшие за ним события опровергли многие положения, содержавшиеся в теории государства благоденствия. В настоящее время она утратила целостный характер и развивается преимущественно в исследованиях, посвященных отдельным проблемам общественного благополучия — компенсаторной и распределительной справедливости (Дж. Роулс), прав граждан на равную долю социального благоденствия (Р. Дворкин) и др.

§ 5. Теория демократического социализма

Теория демократического социализма, окончательно сформировавшаяся после Второй мировой войны, стала официальной теорией многих социалистических и социал-демократических партий мира.

Идейные истоки ее — в политических взглядах Э. Бернштейна с его дилеммой "реформа или революция" и К. Каутского, акцентировавшего внимание на проблеме "демократия или диктатура". Несомненно и влияние идей солидаризма и институционализма, породивших идеологию плюралистической демократии.

Сам термин "демократический социализм" начал входить в политический обиход между Первой и Второй мировыми войнами как антитеза той модели социализма, которая создавалась в Советском Союзе. Его употребляли Гильфердинг, Вандервельде, Каутский ("как в средневековом христианском обществе все дороги вели в Рим, так и сегодня все пути пролетариата ведут к демократии и демократическому социализму"). Однако обстоятельная разработка основных положений теории была начата во время Второй мировой войны, когда появились работы духовных отцов демократического социализма: члена исполкома лейбористской партии Англии Г. Ласки "Размышления о революции нашего времени", председателя социалистической партии Франции Л. Блюма "В человеческом масштабе", председателя социал-демократической партии Австрии К. Реннера "Новый мир и социализм".

Процессы, характерные для первых десятилетий послевоенного развития западноевропейского общества, послужили питательной средой для дальнейшей разработки теории и определили ее достаточно широкое и, что не менее важно, достаточно стабильное влияние. Именно в этот период наряду с совершенствованием политических институтов демократии набирает силу тенденция к ее социализации. В первых послевоенных Конституциях (Франции 1946 г., Италии 1947 г., ФРГ 1949 г.) наряду с основными политическими правами граждан провозглашается и ряд важных социальных прав (на труд, отдых, социальное обеспечение, образование и др.). Воз-

растает социальная роль государства в результате значительной активизации его экономических и социальных функций. Государство во все возрастающей степени начинает обслуживать общесоциальные потребности развития, достигнутые или могущие быть достигнутыми в результате научно-технического прогресса современности. Большинство населения, некогда считавшееся только объектом подавления, становится и объектом государственной защиты и поддержки. Повлияло также усложнение политической организации современного общества. Все это дало объективную основу для поиска моделей социализма как "улучшенного капитализма" или "гуманного социализма".

Авторы теории демократического социализма исходили из того, что предсказание Маркса и вслед за ним Ленина об обострении классовой борьбы и принятии ею революционных форм, их представления о государстве как организации господствующего класса, орудии его диктатуры, о сугубо классовом и формальном характере буржуазной демократии не соответствуют современным реалиям. На смену полярности классовых интересов приходит социальный плюрализм, позволяющий их согласовывать. Рабочие и капиталисты дансе перестают быть врагами: капиталисты уже не обладают полновластием в обществе, а рабочие стали полноправными гражданами государства и могут использовать его для защиты своих интересов.

В современной развитой системе политических организаций общества государство — только одна из форм входящих в нее ассоциаций, и его право требовать повиновения индивидов не больше, чем у других ассоциаций, которые выполняют существенные общественные функции и лучше государства обслуживают социальные нужды. Отсюда рост их участия в решении общественных дел, отсюда диффузия, дисперсия власти над обществом между взаимодействующими ассоциациями и государством и, следовательно, снятие остроты проблемы борьбы за государственную власть. Вместо завоевания власти рабочим классом речь должна идти об исполнении власти его представителями — социалистическими партиями в условиях существующих форм демократии, позволяющих создать благоприятные условия для наступления социализма (у Реннера социализм "уже вступает в фазу своего осуществления в рамках капитализма").

Пролетарскую революцию авторы теории демократического социализма считали невозможной и нежелательной в современных условиях, поскольку она препятствует развитию демократии и приводит, как показал опыт, к диктатуре. Демократия и диктатура пролетариата несовместимы. Рабочий класс должен ориентироваться на завоевание парламентского большинства (английские лейбористы назовут это "революцией с согласия"). При сохранении суще-

ствующих институтов демократии это не должно привести к коренным изменениям отношений собственности, ибо современная концепция социализма несовместима с общественной собственностью на все средства производства. Целью должно являться сочетание общественной собственности в ряде важнейших отраслей производства с частной собственностью в значительно большей группе отраслей промышленности (т. е. то, что было сделано после Второй мировой войны в результате национализации во многих развитых странах мира).

Ведущие идеи демократического социализма были закреплены в Декларации "Цели и задачи демократического социализма", принятой в в 1951 г. во Франкфурте I конгрессом Социалистического интернационала, объединившего около пятидесяти социал-демократических и социалистических партий.

В Декларации подвергается критике довоенный и послевоенный капитализм, признается обострение в ряде стран социальных и классовых противоречий, указывается на пагубные последствия поддержки крупным капиталом фашизма и провозглашается намерение преодолеть капитализм и создать строй, где "интересы всех стоят над интересами прибыли".

Критикуется и система колониального господства, паразитические формы эксплуатации местными финансовыми олигархиями и иностранным капиталом в экономически слабо развитых странах, где народы "начинают распознавать в социализме ценную помощь в их борьбе за национальную свободу и лучшие условия жизни. Под влиянием различных обстоятельств здесь возникают различные формы демократического социализма".

Коммунизм, по мнению авторов Франкфуртской декларации, является инструментом нового империализма, породившим в Советском Союзе огромные контрасты в распределении богатств и привилегий, создавшим новое классовое общество, в котором отсутствует демократия и господствует "государственная монополия с тоталитарным планированием".

Социализм характеризуется в Декларации как международное движение, участники которого стремятся к одной цели — "к системе социальной справедливости, лучшей жизни, свободе и миру во всем мире". Он не требует строгого единообразия взглядов. Социалисты могут исходить из марксистского или иного метода анализа общества, вдохновляться религиозными или гуманистическими принципами. Главное — расширение свободы индивидуума на основе социальной обеспеченности и постоянно растущего благосостояния. Необходимым условием этого является использование институтов демократии.

Обязательными признаками демократии в Декларации называются свободы слова, образования, религиозных убеждений, свобода

выборов при всеобщем голосовании, судебная система, обеспечивающая гласный процесс в независимых судах, партийный плюрализм и право на оппозицию.

Таковы основные положения демократического социализма, изложенные во Франкфуртской декларации 1951 г. Они отражают многие реалии современного мира, особенно усложнение политических систем в развитых странах, хотя порой, надо признать, несколько иллюзорно воспринимают или идеализируют некоторые из них (диффузию власти над обществом, характер социальных и классовых взаимоотношений).

Наряду с защитой демократии и признанием ведущей роли ее институтов в современном мире (демократия как необходимое условие существования современного мира и развития социализма) в Декларации абсолютизируется ее значение (демократия как практически единственное средство социалистических преобразований в обществе).

Нетрудно заметить и то немаловажное обстоятельство, что Франкфуртская декларация в силу достаточно общей характеристики целей современного социалистического движения отразила идеи и "левой", и "правой" ориентации в демократическом социализме ("левые" не отрекаются полностью от марксизма, признавая его в основе гуманным, свободным и демократическим социализмом, "правые" отрицают всякое значение его, ориентируясь, например, на христианский социализм). Именно это сделало ее приемлемой и для "левых", и для "правых". Вот почему главные положения Декларации без существенных изменений легли в основу последующих программ социал-демократических партий мира.

Теория демократического социализма в свое время не только стала значительным явлением в политической идеологии болыпинсгва развитых стран мира, но и повлияла на ряд стран, освободившихся после Второй мировой войны от колониальной зависимости, где близкими к ней оказались разного рода теории "национального социализма": "индийский образец социалистического общества", "индонезийский социализм'", "Бирманский путь к социализму", "африканский социализм", "исламский социализм".

Прошло более полувека со времени разработки основ теории демократического социализма. Капитализм за это время подтвердил не только свою жизнеспособность, но и способность во все большей степени удовлетворять потребности общественного развития. С этим связано определенное падение некогда широкого влияния теории демократического социализма. С этим связан и перенос в ней акцентов с социализма на демократию и возникновение в последние годы двух направлений в трактовке идей демократического социализма: "традиционалисты" (Тони Блэр — "Социал-демокра-

тический манифест") и "модернисты" (Оскар Лафонтен — "Сердце бьется слева"). Для первых главными ценностями демократического социализма остаются коллективизм и социальная справедливость, для вторых — личная ответственность и индивидуальные достижения. Первые видят задачу государства в поддержке предприимчивости, вторые — в расширении социального пространства деятельности, селекционном социальном обеспечении, обеспечении равного доступа к возможностям.

И все же можно считать, что идеалы социализма — идеалы социальной (а не только политической) справедливости по-прежнему влияют и будут влиять на общественное сознание и, следовательно, на развитие общества.

§ 6. Социологическая юриспруденция

Формирование социологического направления в современной теории права и государства началось на исходе XIX в., когда социология выделилась в самостоятельную отрасль знаний и ее методы получили широкое распространение в общественных дисциплинах.

Значительную роль в развитии социологического правоведения в XX в. сыграл американский юрист *Роско Паунд* (1870—1964). Он преподавал в крупнейших университетах США и на протяжении многих лет был деканом Гарвардской школы права. В 1950—1956 гг. Паунд — президент Международной академии сравнительного правоведения. Свои теоретические взгляды он изложил в ряде небольших монографий, содержание которых впоследствии обобщил в пятитомной "Юриспруденции".

Мировоззренческой основой учения Паунда послужили идеи прагматизма — ведущего направления в философии США начала XX в. Краеугольный постулат философии прагматизма гласит: любые теоретические построения необходимо оценивать с точки зрения их практического значения, или пользы (отсюда и название доктрины). Следуя этому принципу, Паунд призывал юристов не ограничиваться изучением "права в книгах" (т. е. права в законе, вообще в нормативных актах) и обратиться к анализу "права в действии". Юридическая наука, считал он, призвана показать, как право реально функционирует и влияет на поведение людей. Противопоставление "права в книгах" и "права в действии" со временем стало лозунгом всей прагматистской юриспруденции в США.

Социологическая направленность концепции Паунда наиболее ярко проявилась в трактовке права как формы *социального контроля.* Согласно взглядам ученого право является одним из способов контроля за поведением людей наряду с религией, моралью, обычаями, домашним воспитанием и др. Такой подход ориентировал

юридическую науку на изучение права в контексте социальных отношений, требовал учитывать взаимодействие правовых норм с иными регуляторами общественной жизни. Паунд подчеркивал, что юристу необходимо знать смежные научные дисциплины и уметь применять их методы при исследовании права. "Давайте посмотрим фактам человеческого поведения в лицо, — писал он в одной из своих программных работ. — Давайте обратимся к экономической теории, социологии, философии и перестанем считать, что юриспруденция является самодостаточной [наукой]".

История права, учил Паунд, неразрывно связана с историей других форм регламентации общественной жизни. Первоначально, в древности, механизмы социального контроля находились в нерасчлененном состоянии, и право не отделялось от религии и морали. Значение правовых способов воздействия на поведение индивидов, по мнению Паунда, возрастает вместе с развитием государства начиная с XVI в. В современную эпоху, когда государство берет на себя бремя разрешения конфликтов индустриального общества, право становится важнейшим средством осуществления социального контроля. Как писал Паунд, "все остальные виды социального контроля сегодня действуют под надзором и в соответствии с требованиями права".

Паунд выделяет в современном праве три аспекта. Во-первых, право — это правовой порядок или режим регулирования социальных отношений посредством систематического и упорядоченного применения силы органами государства. Во-вторых, правом называют официальные источники, которые служат руководством при вынесении судебных и административных решений (в этом смысле говорят, например, о праве штата Индиана). В-третьих, право есть судебный и административный процесс. Если свести эти определения воедино, то, по словам Паунда, мы придем к пониманию права как "высоко специализированной формы социального контроля, осуществляемого на основе властных предписаний в рамках судебного и административного процесса".

В этих рассуждениях американского теоретика следует обратить внимание на ряд моментов. Прежде всего отметим, что приведенные формулировки не содержат определения сущности права. Сторонники прагматистской юриспруденции в своих концепциях стремились раскрыть не сущность права, а совокупность его значений, которые приняты среди юристов, в особенности среди юристов-практиков. Именно поэтому трехчленное определение было построено Паундом как сумма (синтез) социологических, нормативных и практико-процессуальных представлений о праве. Взгляды Паунда развивались в русле идей, получивших название многоаспектного подхода к исследованию права.

Согласовать различные определения в концепции предлагалось с помощью понятия цели. В одной из своих ранних работ Паунд противопоставил это понятие категории сущности, заявив, что "дискуссии о природе права сегодня уступают место рассмотрению его цели или назначения". Принцип целесообразности права является средоточием его доктрины. Вслед за Иерингом он считал, что категория цели способна обеспечить концептуально-понятийное единство юридической доктрины, поскольку позволяет не только согласовать различные определения права, но и связать общезначимые социальные идеалы с интересами и субъективными устремлениями участников общественных отношений. Рассматривая право как средство (инструмент) реализации социально значимых целей, Паунд придал своим теоретическим построениям инструменталистский характер. Среди американских юристов Паунд пользуется репутацией одного из зачинателей современного инструментализма.

Цель права, согласно его концепции, состоит в улаживании социальных конфликтов и достижении цивилизованных отношений между людьми. Паунд не уставал повторять, что право должно служить не разъединению членов общества, а, наоборот, укреплению согласия и кооперации между ними (подобного рода воззрения называют интегративной моделью права; в противовес ей выделяют конфликтные модели, к числу которых относят марксистское понимание права как средства подавления классовых противников). В настоящее время, писал Паунд, "наметилась тенденция к тому, чтобы осознанно направить правовые и политические институты на утверждение общечеловеческих целей". Деятельность по установлению рационального порядка в обществе представлялась ему "социальной инженерией". "О работе инженера судят по ее соответствию поставленным целям, а не по тому, соответствует ли она некоей идеальной форме, принятой в силу традиции. В отличие от прошлого века мы так же подходим к деятельности юристов, судей, законодателей. Мы хотим изучать правопорядок вместо того, чтобы вести споры о природе права", — разъяснял свою позицию Паунд.

Вместе с тем Паунд специально подчеркивал, что "социальная инженерия" посредством права исключает активное вмешательство государства в сферу частных интересов. Его учение было направлено одновременно как против социалистических идеалов плановой экономики, так и против неолиберализма. Достаточно сказать, что он не поддержал "Новый курс", проводимый администрацией президента Ф. Рузвельта. Сторонник республиканской партии, Паунд выступал с умеренно консервативных позиций, предполагавших достижение социального равновесия путем поиска компромиссов и политически сбалансированных государственных решений. Ключевая роль в этом процессе отводилась судам.

Паунд предлагал расширить полномочия судей, предоставить им свободу усмотрения при разрешении определенных споров (речь шла прежде всего о конфликтах, требующих моральной оценки поведения сторон, о применении судами права справедливости). Дискреционные полномочия судов при этом не должны были распространяться на отношения частной собственности и коммерческие сделки. Если представления о справедливости изменяются в зависимости от социальных условий, рассуждал теоретик, то всякий простой вексель является таким же, как и любой другой простой вексель, и здесь нет места для свободного усмотрения судьи. В единообразном разрешении конфликтов, возникающих на почве частной собственности, Паунд видел залог стабильности правопорядка.

Теория Паунда была воспринята многими его учениками в Гарвардской школе права и нашла широкий отклик у американских судей. Идеи применения права с учетом потребностей общественного развития проводили на практике члены Верховного суда США Л. Брэндис, Б. Кардозо, Ф. Франкфуртер.

§ 7. Реалистические концепции права в США

Под влиянием социологической юриспруденции в правоведении США первой трети XX в. возникло движение "реалистов", объединявшее в основном представителей отраслевых юридических дисциплин — специалистов в области гражданского, коммерческого, предпринимательского и других отраслей права. Многие реалисты, прежде чем обратиться к научным исследованиям, занимались адвокатской практикой.

Лидером этого движения был видный американский цивилист *КарлЛлевеллин* (правильнее Ллуэллин; 1893—1962). Он определил общие черты, характерные для концепций, с которыми выступили участники движения, и дал ему название "правовой реализм". Теоретические взгляды Ллевеллина нашли отражение в его курсе лекций "Куст ежевики" (1930 г.; в заголовке обыгрываются слова из колыбельной песни), а также в сборнике статей "Юриспруденция: реализм в теории и на практике". С 1944 г. Ллевеллин руководил комиссией, подготовившей проект Единообразного торгового кодекса США — самой обширной систематизации коммерческого права в истории страны. К настоящему времени этот Кодекс принят во всех штатах, за исключением Луизианы.

Второй по значению фигурой в движении американских реалистов обычно называют *Джерома Фрэнка* (1889—1957), автора нашумевшей книги "Право и современное сознание". В 30-е годы Фрэнк занимал ответственные посты в ряде учреждений и комиссий, созданных для реализации программы "Нового курса"; затем исполнял обязанности федерального судьи.

Идеи реалистического подхода к праву разрабатывали также Т. Арнольд, У. Кук, М. Рейдин и ряд других юристов. Некоторые из них, отмечая неопределенность термина "правовой реализм", предлагали иначе именовать свою концепцию и направление в целом, однако ни одно из этих предложений не получило поддержки, и в юридической литературе укоренилось название, которое было дано движениюЛлевеллином.

Реалистическая теория права имела много общего с положениями социологической юриспруденции США. Философско-методологической основой концепцииЛлевеллина, как и учения Р. Паунда, послужили идеи прагматизма (см. § 6). Подобно теоретикам социологического направления в правоведении реалисты подвергли критике юридический позитивизм и призывали исследовать не только правовые нормы, установленные в законах и судебных решениях, но и сам процесс воздействия права на поведение людей. По общему мнению реалистов, формально-догматические приемы изучения правовых актов уже не отвечают требованиям современной науки.Ллевеллин в одной из своих программных статей указывал: "Тщательный анализ формальной логики судебных решений полезен. В то же время важно подчеркнуть, что его полезность значительно возрастет, если решения по этим делам будут столь же тщательно изучены с точки зрения инструментализма, под углом зрения их прагматического и социально-психологического содержания".

Идейные разногласия между реалистами и сторонниками социологической юриспруденции проявились при обсуждении вопроса о том, какое место в правовом регулировании занимают нормативные предписания и правоприменительная деятельность. Если Паунд, напомним, рассматривал эти категории в их взаимосвязи, как равноценные элементы многоаспектного понятия права, то реалисты, не отрицая значения правовых норм, стремились переориентировать юридическую науку на изучение судебной и административной практики. Именно практика образует, по словамЛлевеллина, "костяк правовой системы". Вместо того чтобы спорить о содержании общих принципов и норм права, юристам следует прежде всего обобщить существующую юридическую практику. В условиях современного динамично развивающегося общества, считалЛлевеллин, на первый план выдвигаются вопросы о том, "как, насколько и в каком направлении расходятся между собою принятая норма и практика вынесения решений".

Согласно взглядам реалистов действующее право создается не законодателем путем установления абстрактных норм, а судебными и административными органами в ходе разрешения конкретных споров, возникающих между людьми. "Сферой права, — писал Лле-

веллин, — является деятельность, относящаяся к разрешению споров. А люди, осуществляющие эту деятельность по должности, будь то судьи, шерифы, чиновники, работники тюрем или юристы, являются официальными выразителями права. *То, что эти должностные лица -решают в отношении споров, и есть, по моему мнению, само право"* (в американской юридической литературе это высказывание нередко цитируют как определение права, сформулированное Ллевеллином).

Правовые нормы, вторил ему Фрэнк, "не действуют сами по себе". Нормы права содержат определенные идеалы, моральные ценности и ориентиры политики государства, однако они не порождают у индивида субъективных прав до тех пор, пока не будут применены в решении по конкретному делу. "Право состоит из решений, а не из норм. Если это так, то судья создает право всякий раз, когда решает дело", — утверждал Фрэнк. Под правом реалисты понимали, таким образом, совокупность индивидуальных предписаний, т. е. правил поведения, установленных компетентными органами государства применительно к конкретным ситуациям.

Сторонники правового реализма сконцентрировали свое внимание на вопросах практико-прикладного характера. Они достаточно редко обращались к анализу социальных условий возникновения и развития права, его взаимодействия с другими нормативными системами общества (исключение составляли работы Ллевеллина. в которых рассматривались обычаи, действующие в резервациях американских индейцев, и была предложена трактовка права как социального института).

Многие участники движения, подчеркивая практическую направленность реализма, призывали вообще отказаться от теоретических исследований в юриспруденции и ограничить ее задачи изучением реальных, эмпирически наблюдаемых фактов. "Неизменным врагом реализма является концептуализм", — заявлял, например, один из теоретиков. Подобного рода представления сыграли отрицательную роль в развитии реалистической теории права, послужив одной из главных причин, обусловивших довольно низкий уровень ее обоснования по сравнению с иными политико-правовыми учениями того времени. Реалисты не создали целостной, систематически разработанной правовой теории.

Центральное место в сочинениях реалистов занимали проблемы, связанные с процессом вынесения судебных решений. Описывая процесс судебного разбирательства, сторонники реализма широко использовали положения современной им психологии. В этом отношении особенно показательна концепция Фрэнка, проводившего в своих работах идеи фрейдизма, гештальт-психологии и других учений. Реалисты доказывали, что судья, рассматривая дело, сна-

чала принимает решение по интуиции и только затем подыскивает для него аргументы с помощью логических умозаключений, ссылок на статьи закона, прецеденты и т. п. Интерес реалистов к интуитивной стадии судопроизводства во многом был продиктован их стремлением опровергнуть концепции юридического позитивизма, представители которого сводили процесс судебного разбирательства к логическим операциям подведения конкретного случая или спора под абстрактные нормы права. Ллевеллин, Фрэнк, Кук и другие реалисты в своих трудах показали, что судебная деятельность имеет значительно более сложный характер, чем ее изображали последователи формально-догматической юриспруденции конца XIX — начала XX в.

Правовой реализм в целом представлял собой доктрину, построенную на соединении принципов социологического и психологического подходов к изучению права. Своеобразие этой доктрины заключалось и в том, что практико-прикладная проблематика в ней превалировала над теоретическим содержанием.

Обобщения и выводы, сделанные реалистами в ходе изучения судебной практики, были использованы Ллевеллином при подготовке проекта Единообразного торгового кодекса США.

§ 8. Нормативизм Г. Кельзена

Политико-правовое учение нормативизма своими корнями восходит к формально-догматической юриспруденции XIX в. Оно сложилось на основе принципов, выработанных в юридическом позитивизме, и представляет собой реакцию на распространение в современном западном правоведении социологических, психологических и новейших этико-философских концепций.

Родоначальником и крупнейшим представителем нормативистской школы был австрийский юрист *Ганс Кельзен* (1881—1973). Его теоретические взгляды окончательно сформировались в период, последовавший за распадом Австро-Венгерской монархии. В то время Кельзен преподавал в Венском университете и занимался активной политической деятельностью, выступая в роли советника по юридическим вопросам первого республиканского правительства. По поручению К. Реннера', главы кабинета, Кельзен возглавил подготовку проекта Конституции 1920 г., юридически оформившей образование Австрийской республики (с некоторыми изменениями эта Конституция действует и в настоящее время). После аншлюса Австрии нацистской Германией ученый эмигрировал в США.

Кельзену принадлежит большое число работ по общей теории права и государства, по конституционному и международному праву, а также несколько сочинений, посвященных опровержению марксизма. Самая известная его работа — "Чистая теория права" (в

заголовок вынесено авторское название нормативизма; книга вышла в 1934 г.).

Под чистой теорией права Кельзен понимал доктрину, из которой устранены все элементы, чуждые юридической науке. Современные юристы, писал он, обращаются к проблемам социологии и психологии, этики и политической теории, пренебрегая изучением своего собственного предмета. Кельзен был убежден, что юридическая наука призвана заниматься не социальными предпосылками или нравственными основаниями правовых установлений, как доказывают приверженцы соответствующих концепций, а специфически юридическим (нормативным) содержанием права.

При обосновании этой позиции Кельзен опирался на философию неокантианства, сторонники которой разграничили две области теоретических знаний — науки о сущем и науки о должном. К первой группе наук, согласно взглядам Кельзена, относятся естественные науки, история, социология и другие дисциплины, изучающие явления природы и общественной жизни с точки зрения причинно-следственных связей. Вторую группу — науки о должном — образуют этика и юриспруденция, которые исследуют нормативно обусловленные отношения в обществе, механизмы и способы социальной регламентации поведения людей. В науках о сущем главным постулатом выступает принцип объективной причинности, в науках о должном — принцип вменения.

В соответствии с этим учением нормативисты призывали освободить юриспруденцию от исследовательских приемов, заимствованных из других областей познания. Как подчеркивал Кельзен, чистая теория "не отрицает того, что содержание любого позитивного юридического порядка, будь то право международное или национальное, обусловлено историческими, экономическими, моральными и политическими факторами, однако она стремится познать право с внутренней стороны, в его специфически нормативном значении".

Чистота теории права предполагает также исключение из нее идеологических оценок. Кельзен одним из первых поставил задачу деидеологизации правоведения, создания строго объективной науки о праве и государстве. Согласно его воззрениям подлинная наука носит релятивистский характер, так как признает возможность существования в обществе множества систем идеологии и отрицает превосходство какой-либо одной из них над другими. "Чистая теория стремится преодолеть идеологические тенденции и описать право таким, каково оно есть, не занимаясь его оправданием или критикой".

Кельзен определяет право как совокупность норм, осуществляемых в принудительном порядке (данное определение в концеп-

ции используется для отличия права от других нормативных систем, таких, как религия и мораль).

По учению Кельзена, право старше государства. Оно возникло еще в первобытную эпоху, когда общество, разрешив индивидам совершать акты принуждения (например, акты мести) в одних случаях и запретив — в других, установило монополию на применение силы для обеспечения коллективной безопасности. Впоследствии правовое сообщество перерастает в государство, где функции принуждения осуществляются централизованным путем, т. е. специально созданными органами власти. С образованием таких органов децентрализованные способы принуждения сохраняются лишь за рамками государства — в области международных отношений. Современное ему право Кельзен рассматривает как совокупность государственных правопорядков и децентрализованного международного права.

В национальных правовых системах нормы согласованы между собой и располагаются по ступеням, образуя строгую иерархию в виде пирамиды (среди последователей теоретика такое описание получило название ступенчатой концепции права). На вершине этой пирамиды находятся нормы конституции. Далее следуют "общие нормы", установленные в законодательном порядке или путем обычая. И, наконец, последнюю ступень составляют так называемые индивидуальные нормы, создаваемые судебными и административными органами при решении конкретных дел. В изображении Кельзена и его учеников внутригосударственное право выступает замкнутой регулятивной системой, где каждая норма приобретает обязательность благодаря тому, что она соответствует норме более высокой ступени.

Источником единства правовой системы Кельзен называет основную *норму* — трансцендентально-логическое понятие ("мысленное допущение"), которое дается нашим сознанием для обоснования всего государственного правопорядка в целом. Основная норма непосредственно связана с конституцией, принятой в государстве, и может быть представлена в виде следующего высказывания: "Должно вести себя так, как предписывает конституция". Такое высказывание не содержит нормативных предписаний в собственном смысле слова. Его назначение в том, чтобы придать нашим представлениям о легитимности существующего правопорядка логически завершенную форму. "Согласно основной норме государственного правопорядка эффективное правительство, которое на основании действенной конституции создает действенные общие и индивидуальные нормы, есть легитимное правительство этого государства", — писал Кельзен.

Нормативистское учение существенно отличалось от предшествующих концепций формально-догматической юриспруденции.

Кельзен модифицировал юридический позитивизм, включив в него теоретические конструкции, выдвинутые представителями социологического правоведения и философии неокантианства.

С теоретиками социологической ориентации нормативистов сближает трактовка права как эффективно действующего, динамичного правопорядка. В теории Кельзена понятие права охватывает не только общеобязательные нормы, установленные государственной властью, но и процесс их реализации на практике. Весьма показательно, что применение общих норм судебными и административными органами было истолковано им как продолжение правотворческой деятельности государства, как создание индивидуальных нормативных предписаний. "Применение права есть также и создание права", — указывал Кельзен. В этой части его доктрины методы юридического позитивизма сочетаются с принципами функционального подхода к исследованию нормативных систем.

Политическое учение Кельзена построено на отождествлении государства и права. Как организация принуждения государство идентично правопорядку, считал родоначальник нормативизма. Аргументируя свою позицию, Кельзен пришел к выводу, что любое государство, включая авторитарное, является государством правовым. "Порядок Республики Советов следует понимать как правовой порядок точно так же, как порядок фашистской Италии или демократической капиталистической Франции". Этот вывод резко контрастировал с доктринами либеральной демократии середины XX в., в которых правовое государство рассматривалось как альтернатива тоталитарным политическим режимам.

В противовес этим доктринам Кельзен делил государства на демократические и недемократические. Согласно его учению демократия не сводится к утверждению законов большинством голосов и формально-юридическим способам решения социальных конфликтов. По своей сути демократия есть поиск компромисса, она предполагает уважение к чужим взглядам и требует защиты интересов меньшинства. "Движущим принципом всякой демократии в действительности служит не экономическая свобода либерализма, как иногда утверждали (ибо демократия может быть как либеральной, так и социалистической), а, скорее, духовная свобода — свобода высказывать свое мнение, свобода совести и убеждений, принцип терпимости и, особенно, свобода науки", — утверждал Кельзен. В признании им идеи социалистической демократии сказалась его близость к теоретикам австромарксизма.

В своих работах по международному праву Кельзен выдвинул проект установления мирового правопорядка на основе добровольного подчинения суверенных государств органам международной юрисдикции. Он различал предписания международного права и его основную норму, разрабатывал мысль о том, что основные нор-

мы и конституции государств необходимо привести в соответствие с демократическими принципами (основной нормой) международного правопорядка.

Учение Кельзена оказало глубокое воздействие на теоретические представления и юридическую практику в странах Запада. Под влиянием нормативизма правоведы стали больше уделять внимания противоречиям в праве, формированию стройной системы законодательства. С концепциями нормативизма связано также широкое распространение в современном мире идей верховенства международного права над законодательством государств, учреждение институтов конституционного контроля (создание специального органа конституционной юстиции впервые было предусмотрено в Конституции Австрии 1920 г., которую отредактировал Кельзен).

Нормативизм шел навстречу запросам современной юридической науки, отвечал потребности в формализации права, вызванной развитием автоматизированных способов обработки нормативного материала.

§ 9. Теории естественного права

Среди политико-правовых концепций XX в. особое место занимают учения о естественном праве Они продолжают традиции философского осмысления права и опираются на различные доктрины, сложившиеся в современной западноевропейской и американской философии, — неотомизм, неокантианство, неогегельянство, экзистенциализм, феноменологию, персонализм.

Подобно классическим учениям XVII—XVIII вв. современные естественно-правовые теории признают существование наряду с позитивным правом (законами и обычаями) идеального порядка отношений между людьми. Этот высший нормативный порядок и называют естественным правом. Согласно таким взглядам законы государства являются действительными и легитимными лишь в том случае, если они соответствуют идеальному праву.

Современное понимание естественного права вместе с тем существенно отличается от предшествующих трактовок. По сравнению с эпохой антифеодальных революций коренным образом изменились прежде всего взгляды на человека как носителя естественных прав. В противоположность доктринам прошлого, основанным на представлениях об изолированном, обособленном индивиде, философия и правоведение XX в. рассматривают человека с точки зрения его социальных определений, как участника многообразных общественных связей. В перечень естественных прав соответственно включают не только неотъемлемые права личности, призванные гарантировать ее независимость от государственной власти, но и

социально-экономические права человека, свободу объединения в политические партии и общественные союзы, права социальных общностей (например, право наций на самоопределение, право народа устанавливать конституцию государства). Новейшие естественно-правовые учения смыкаются с теориями социального государства и плюралистической демократии.

С этим связана и другая особенность современных концепций. Естественное право в них не рассматривается больше как совокупность незыблемых, раз и навсегда установленных разумом предписаний. Метафизическим и априорным доктринам эпохи Просвещения противопоставляют идеи "естественного права с изменяющимся содержанием" (термин введен в оборот немецким юристом Р. Штаммлером), принципы исторически развивающегося правосознания, нравственные и духовные ценности конкретного общества или народа. Естественно-правовые воззрения в современной юриспруденции, иначе говоря, сочетаются с историческим и социологическим изучением правовых идеалов.

В литературе начала XX в. такой подход именовали "возрожденным естественным правом", понимая под ним возрождение на новой методологической основе традиций рационалистического обоснования права, которые были прерваны во второй половине XIX столетия развитием юридического позитивизма и формально-догматической юриспруденции. К настоящему времени этот термин вышел из употребления.

Неотомисты (Ж. Маритен, В. Катрайн, И. Месснер) возводят свое понимание естественного закона к философии Фомы Аквинского, чье учение в 1879 г. получило одобрение и поддержку со стороны католической церкви. Официальное толкование доктрины было дано в энциклике папы Льва XIII "Rerum novarum" (1891 г.), в последующих энцикликах римских первосвященников[1].

Виднейший представитель современного томизма — французский философ и общественный деятельЖак *Маритен* (1882—1973). Известность пришла к нему в 30-е годы, когда он преподавал в США и Канаде и приложил немало усилий к тому, чтобы укрепить позиции католицизма на Американском континенте. В 1945—1948 гг. Маритен был послом Франции в Ватикане, участвовал в подготовке проектов Всеобщей декларации прав человека. Главные его сочинения по проблемам социально-политической теории — "Интегральный гуманизм", "Права человека и естественный закон", "Человек и государство".

[1] Энциклика — окружное послание папы римского христианам. В соответствии с установившейся традицией энциклики называют по первым словам латинского текста, заголовок обычно не переводят. "Рерум новарум" начинается словами "Новых вещей (касаюсь я...)".

Концепция Маритена, как и концепция других последователей неотомизма, построена на соединении традиционных для религиозной философии представлений о божественном происхождении государства и права с положениями современной науки, принципами историзма, идеями развития культуры и социальной обусловленности политики. Философ стремился выработать "интегральную" доктрину, открытую для гуманистических и демократических воззрений современной эпохи. В своих трудах Маритен проводил различие между первопричиной социальных институтов (усматривая таковую в Боге) и реальной детерминацией происходящих в обществе событий. "Проистекая всецело от народа, власть изначально происходит от Бога", — писал он. Учение Маритена представляло собой не что иное, как один из вариантов модернизации социальной теории католицизма применительно к условиям высокоразвитого индустриального общества.

Источником естественного закона, согласно концепции Маритена, является Бог, который обладает абсолютным суверенитетом над своими созданиями и не несет перед ними моральных обязанностей. Маритен определял естественный закон как установленные Божественным разумом "универсальные нормы права и долга". Бог — первый принцип естественного права. Человек же имеет естественные права и способен осознать их в силу своей сопричастности Божественному разуму. "Личность обладает абсолютным достоинством, поскольку она состоит в прямых отношениях с Абсолютом". Как ревностный католик, Маритен был убежден, что верующие полнее и глубже ощущают веления естественного закона, чем атеисты. В его сочинениях подчеркивалась также роль католической церкви как хранительницы естественного права.

Признавая существование вечного и неизменного закона, Маритен считал, что естественное право раскрывается людям постепенно, по мере развития культуры и приближения человека к Богу. Каждая эпоха, полагал он, имеет свой "исторически конкретный идеал". В связи с этим Маритен оценивал как бесплодные попытки составить полный каталог естественных прав индивида на все времена. "Декларация прав человека никогда не будет исчерпывающей и окончательной. Она всегда будет зависеть от уровня сознания и от уровня цивилизации в данный период истории", — писал Маритен. Современная эпоха характеризуется, по мнению философа, стремлением расширить и обновить понимание естественного права, сложившееся в XVIII столетии.

Маритен предложил собственную классификацию прав человека, разделив их на три вида.

Фундаментальные права личности (человека как такового) включают в себя: право на жизнь и личную свободу, право вступать в брак, право частной собственности, право на стремление к счастью

и др. Эти права являются естественными в строгом значении слова, ибо коренятся в самой природе человека как свободного и духовного существа. Личность, писал Маритен, принадлежит миру высших ценностей.

Политические права (или права гражданина) определяются законодательством страны, однако косвенно они зависят от естественного права и образуют его продолжение, ибо установления государственной власти становятся законом лишь в силу их соответствия естественному праву.

К политическим правам Маритен относит: право народа устанавливать конституцию государства и определять форму правления, право граждан на активное участие в политической жизни, в том числе в выборах, право объединения в политические партии, свободу высказываний и дискуссий, равенство граждан перед законом и судом. Согласно взглядам Маритена реализация этих прав с помощью церкви приведет к установлению христианской демократии, т. е. "по-христиански устроенного светского государства".

Наконец, *социальные права* человека (права трудящегося) охватывают: право на труд, право объединения в профсоюзы, право на справедливую заработную плату, право на социальное обеспечение в случае безработицы или болезни, по старости и т. п. Трудящиеся вправе участвовать, при наличии соответствующих условий, в управлении предприятием, стать его совладельцем. Признание социальных прав личности наряду с правом частной собственности позволяет, считал Маритен, избежать пороков как капитализма, так и социализма. Философ отстаивал идеи "третьего пути" развития общества.

Учение Маритена явилось одной из концепций, идейно подготовивших разработку Всеобщей декларации прав человека, принятой ООН в 1948 г.

Современные теории естественного права получили наибольшее распространение в середине столетия. Интерес к ним во многом был обусловлен стремлением демократических кругов покончить с практикой авторитарных режимов на Европейском континенте. Естественно-правовые концепции того времени сыграли видную роль в дискредитации фашизма, в утверждении общечеловеческих ценностей и норм международного права как основы современной демократии.

С принятием Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод 1950 г., Международного пакта о гражданских и политических правах 1966 г. и других конвенций, имеющих обязательную силу для присоединившихся к ним государств, влияние естественно-правовых учений пошло на убыль.

Политики и юристы, аргументируя свои позиции по правам человека, предпочитали ссылаться на международные пакты и во

многих странах утратили интерес к теории естественных прав личности. "Эта индивидуалистическая философия естественного права повсюду изжила себя и не встречает больше сочувствия у законодателей и влиятельных мыслителей", — писал в 1972 г. французский социолог Р. Арон. Примерно в это же время В. Майхофер и А. Кауфман, крупнейшие представители естественно-правовой школы в немецкой юриспруденции, выступили с заявлениями о бесперспективности дальнейших теоретических исследований естественного права.

В 90-е годы идеи естественного права продолжали разрабатывать католические философы (Дж. Финнис), последователи религиозного персонализма.

§ 10. Заключение

Двадцатое столетие — одно из самых политизированных во всемирной истории. Проблемы права, государства, политики возникали в связи со всеми социальными потрясениями и массовыми движениями середины и второй половины XX в. Две мировые войны, много региональных войн, кризисов, революций и политических переворотов, возникновение и падение тоталитарных режимов, распад колониальной системы и становление множества новых государств, создание международных организаций и всемирное признание равенства, прав и свобод человека — все это стимулировало напряженную теоретическую деятельность различных, часто противоположных по социально-политической ориентации мыслителей и ученых в разработке проблем государства, права и политики,

Вопрос о государстве стал одним из центральных вопросов во всех социальных конфликтах XX в. На этом фоне выявился широкий диапазон мнений о сущности, устройстве и цели государства.

Идеологи тоталитаризма утверждали, что демократия выгодна лишь олигархам и плутократам; отвергая демократический режим, сторонники тоталитаризма призывали к огосударствлению и милитаризации отношений гражданского общества, созданию могучего однопартийного государства и насаждению единой партийно-государственной идеологии. Основатель и глава фашистского государства Бенито Муссолини саму идею Stato totalitaro выражал так: "Все для Государства, ничего кроме Государства, ничего против Государства".

Естественной реакцией на политическую идеологию тоталитаризма стали концепции, защищающие демократические ценности цивилизации, традиционные идеи парламентаризма и правового государства, а также теории плюралистической демократии и "диффузии власти", обосновывающие ограничения всевластия государства правами организаций гражданского общества.

Однако пережитки тоталитарных идеологий сохранились не только в виде неофашизма или неонацизма, но и как идеи авторитарной власти, выводящей страну из кризиса и наводящей в ней порядок, как мечты о государстве, обеспечивающем всех достаточной пищей и посильной работой.

Как отмечено, XX век выявил значительные возможности государства в преодолении кризисных явлений в экономике, а также положительное значение социальных функций государства, направленных на сглаживание и смягчение имущественного неравенства и порожденных им конфликтов в гражданском обществе. Современное государство должно быть не только демократическим и правовым, но и социальным государством, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека. Исследованию и обоснованию этих качеств современного государства посвящены теории демократического социализма, неолиберализма, концепции социального государства.

Однако во второй половине XX в. развернулась и критика "гипергосударства", осуществляющего обширное бюрократическое вмешательство в дела гражданского общества. Такая критика свойственна теориям неоконсерватизма, нашедшим практическое воплощение в политике ряда партий и государств ("рейганомика", "тэтчеризм" и др.). В то же время "феномен власти", порождающий сплоченную иерархию чиновников со свойственной им специфической психологией лиц, облеченных властью, подвергается критике со стороны анархо-синдикалистов и анархистов, экологического движения "зеленых" и других массовых демократических движений.

Развитие гражданского общества закономерно повысило значение проблем права, законности, прав и свобод человека и гражданина. В XX веке неуклонно осуществлялась общая тенденция расширения политических прав и свобод граждан, учреждения всеобщего избирательного права, признания и утверждения гражданских и социальных прав и свобод.

Существование тоталитарных режимов по-новому поставило ряд проблем права. Еще в канун Второй мировой войны для юриспруденции стал сложным вопрос о существовании фашистской (или нацистской) законности. Если право — это предписание государства, то, спрашивается, возможна ли законность на основе права, наделяющего партийно-государственную администрацию широкой свободой усмотрения, полномочиями произвольно нарушать декларативно провозглашенные права и свободы граждан? В связи с судебными процессами над военными преступниками в 1945 и последующих годах вопрос о нацистском праве был поставлен еще острее: можно ли признать правомерным исполнение законов государства, предписывающих геноцид и другие преступные нарушения прав человека? Поиск ответа на эти вопросы стал могучим стимулом

развития правовых учений, поиска критериев оценки правовых :истем государств с точки зрения общечеловеческих ценностей.

В XX веке существенно обновились методологические основы политико-правовых доктрин, пополнился их понятийный аппарат, появились новые направления политико-правовой идеологии. При всем том основной и главной темой политических и правовых учений XX в. оставалась и остается проблема соотношения гражданского общества и государства. Обсуждение именно этой проблемы с разных идеологических позиций обусловило все многообразие современных политических и правовых учений.

Общественно-политическая практика XX в. доказала несколько важных положений, которые могут считаться идеологическими основами (принципами, аксиомами) развития гражданского общества.

Во-первых, доказана естественность идеологического многообразия, т. е. существования и соревнования в каждой стране нескольких политико-правовых идеалов, учений, программ.

Во-вторых, историей доказана общественная опасность и вредность политических программ, зовущих к их насильственному осуществлению, к навязыванию обществу какого-либо идеала недемократическим путем, вопреки свободно выраженной воле народа.

Во многих странах гражданское общество переживает опасный период. В одних регионах оно существует лишь в потенции как выражение общей тенденции развития мировой цивилизации; в других — гражданское общество находится в стадии становления, но его формированию препятствуют влиятельные общественные группы, способные повести за собой значительную часть народа; в третьих — уже существующее гражданское общество подвергается нападкам внешних и внутренних сил. XX век знает не только явные успехи демократии и пакты о правах человека, но и торжество тоталитарных режимов, упразднявших права и свободы, разрушавших гражданское общество, устанавливавших вертикальные структуры, подобные военно-феодальным.

Тоталитаризм является главным врагом гражданского общества. Опасность тоталитаризма исходит не только от реакционных или люмпенизированных слоев общества. Порой он безосновательно расценивается как скорый выход из кризисных состояний, социальных бедствий, антагонизмов и конфликтов. Идейной и психолоп гической опорой тоталитаризма могут стать реальные опасения за судьбы человечества, порожденные объективно существующими условиями современной жизни.

Порожденные социальной и политической нестабильностью тревоги и опасения за будущее народов конкретных стран и человечества в целом служат социально-психологической основой для политических движений и программ авторитарного и тоталитарного толка, предлагающих экстремистские административно-военно-казармен-

ные средства решения острых социальных проблем. Одни из этих движений и программ продиктованы искренним стремлением использовать крайние средства для спасения народов своей страны и всего мира, для других эти мотивы — лишь прикрытие своих, сугубо эгоистических целей.

Для идейно-политических программ тоталитаризма характерны: во-первых, притязания на защиту общего блага, на выражение подлинных интересов нации или народа, на историческую необходимость применения крайних мер и отсутствие других способов спасения, кроме тоталитарных; во-вторых, обязательно ограничение (а затем отмена) завоеванных гражданским обществом равноправия, прав и свобод человека, запрет какой бы то ни было оппозиции и самостоятельной мысли; в-третьих, перестройка основанных на равенстве горизонтальных связей членов общества в вертикальные структуры, подчиненные правящей иерархии, бесконтрольно распоряжающейся людьми, организациями, общественным и государственным имуществом.

Исторический опыт показал, что в случае победы над гражданским обществом и свойственной ему демократией тоталитарные режимы могут существовать продолжительное время, насаждая неравенство и психологию полной зависимости человека от государства. Вместе с тем идея гражданского общества уже органически вплелась в общую культуру человечества как представление о его нормальном, цивилизованном бытии и состоянии, как представление о способе реализации и существования общечеловеческих ценностей.

В истории стран и эпох многие надежды людей оказались утопиями. Но само существование человечества — доказательство несбыточности крайне пессимистических прогнозов о конце истории, которым нет числа. До сих пор человечество существовало как саморегулирующаяся система с сильным инстинктом самосохранения. Гражданское общество, права и свободы человека, демократическое, правовое и социальное государство — основные ориентиры в этом саморегулировании.

ИСТОРИЯ
ПОЛИТИЧЕСКИХ
И ПРАВОВЫХ
УЧЕНИЙ

Издательство "Зерцало"
Лицензия № 004730 от 29 марта 2001 г.
Подписано в печать 23.01.2006
Формат 60 X90/16. Усл. печ. л. 35,5
Тираж 3 000 экз.
Заказ № 493

При участии ООО «Стрежень»

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов
в ОАО «ИПК «Ульяновский Дом печати»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14